

# مَنَازِلُ الْفَلَسَفَةِ فِي الْأَسْلَامِ

مُؤَلِّفٌ  
الْأستاذ ج. د. هادي نور  
مُتَرَجِّمٌ الأستاذة أم

نَعْلَةُ الْإِسْلَامِ رَعْلَةُ الْعِلْمِ  
الدكتور محمد عبد الحادي أبو زيد  
شкола الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

دار النهضة العربية  
للطباعة والنشر  
بيروت - دمشق - ص. ب. ١١١١



تَارِيخُ  
الْفَلَسَفَةِ فِي الْأَسْلَامِ



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

# تَحَالُفُ الْفَلَسَفَةِ فِي الْأَسْلَامِ

تأليف  
الأستاذ ت. ج. دي بوير ،  
بجائزة البيردافام

نقله إلى العربية وعلّق عليه  
الدكتور محمد عبد الهادي البورني  
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

شبكة كتب الشيعة

دار النهضة العربية  
للطباعة والنشر  
ميدان راسم - ص ١١٩



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



كتابخانه	
مرکز تحقیقات اسلامی - تهران - ایران اسلامی	
شمار ثبت:	۰۲۶۴۰۹
تاریخ ثبت:	

## حقوق الطبع محفوظة

دار النهضة العربية  
للطباعة والنشر  
شركة مسجلة - ص ٢٩١٩



• الإدارة: بيروت، شارع مدحت باشا، بناية

كريدية، تلفون: ٣٠٣٨١٦

٣٠٩٨٣٠

برقياً: داهضة، ص. ب ٧١٩-١١

تلكس: NAHDA 40290 LE

• المكتبة: شارع البستاني، بناية اسكندراني

رقم ٣، غربي الجامعة العربية،

تلفون: ٣١٦٢٠٢

• المستودع: بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

## مقدمة المترجم للطبعة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد زيدت فيها بعض المراجع، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجعلها أكمل وأكثر تحقيقاً للفائدة.

والله هو المسؤول أن يهدي إلى الحق ويرشد إلى الصواب، وهو ولي التوفيق؟

صفر ١٣٧٤ هـ

القاهرة

أكتوبر ١٩٥٤ م

محمد عبد الهادي أبو ريدة

كلية الآداب بجامعة القاهرة



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

## مقدمة المترجم للطبعة الثانية

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين؛ وبعد:

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتنقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع، وزيادات يسيرة في التعليقات، وإيضاح مفصل لبعض المشكلات، وإكمال للمعرفة بمناهج بعض الفلاسفة والمفكرين.

وقد وعدتُ القارئ بمزيد بيان لبعض المسائل، يقرؤ في التصدير؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة، لا تتسع لها المقدمات؛ فلا بد للقارئ أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية.

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتنقيحها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكنتني من الإنتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ فله الشكر والتحية الدائمة، وهو في علم الخلود.

ولا بد لي، بمناسبة هذه الطبعة الثانية، من أن أعبر عن شكري العظيم لأستاذي الدكتور فريتز ماير، الأستاذ بجامعة بازل، لمعونه لي برأيه في بعض النقط التي كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى.

وإني لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية في هذه الطبعة خيراً مما  
وجدوا في الطبعة السابقة، والله وليّ التوفيق؟

٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧

القاهرة

٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة  
كلية الآداب بجامعة القاهرة



## مقدمة المترجم للطبعة الأولى

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمدَ الشاكرين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه؛  
ومن وآله إلى يوم الدين؛ وبعد:

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء  
القرن التاسع عشر، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد، يرجع تاريخها إلى إنشاء  
الجامعة المصرية.

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر، عناية كبيرة وجهتها  
الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ على  
طريقة البحث العلمي الحديث.

على أن المستشرقين قد عُنُوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها  
الفلسفة؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة، وكانت  
تعالج مسائل خاصة محدودة، وقلَّ أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل  
تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة، أحدها  
بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي، وهو كتاب الأستاذ «مونك» الذي أشار  
إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي  
القارئ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن، وقد ظهر باللغة الألمانية وترجم  
إلى اللغة الإنجليزية؛ والثالث كتاب: مفكرو الإسلام لبارون كرادفو<sup>(١)</sup>، وقد ظهر  
بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠م.

---

(١) Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam..

أما في لغة العرب، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هذا الاسم، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة، أو أبحاث مجملّة مملوءة بالأخطاء. ولذلك أشار على بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملّاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يعطى قارئة فكرة شاملة عنها منذ نشأتها، ويبين تطورها ومشهورى رجالها، ويهده إلى مسألها، فهيه لدراسها الدراسة الوافية.

فعدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين، وكان دون ذلك عقبات كثيرة، إذ لابد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي، أن يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالإصطلاحات العربية؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في الإيجاز، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها، ولا المصادر العربية، حتى لقد كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، وقد لا يدل على صاحبه؛ ولم يشر إلا مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة الترجمة؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة كل ما وصلت إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف، فاهتديت في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها، وبقيت نقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها، أو مستعيناً بالإصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون. وأشرتُ في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى المراجع، وذكرت بعض النصوص، ووسعت ما بدا لي أنه موجز، وأضفت معلومات هيأتها لنا البحوث والنشرات الجديدة، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها.

على أنى لا أزعم أني قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه، كما أنى لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث، ولكني حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدي، لأجعل الكتاب أوفى وأعم نفعاً، وليكون ذلك توطئة لتاريخ أوسع للفكر الإسلامي.

وقد تابعت المؤلف في فكرته وطريقته تصوّره، لتكون الترجمة أصدق؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا في مواطن قليلة جداً، وعندما دعا إلى ذلك بيان الأشياء كما هي في مصادرها الأولى؛ ولقي في الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها؛ ولكني لم

أعرض لها بنفي ولا إثبات، بل تركها للباحثين، لأن الذي يحمل مسؤولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم.

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذي (صاحب المعالي) الشيخ مصطفى عبد الرزاق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب إذ ذاك، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة في مصر، ففضل ومكنى من قراءته كله عليه، وأرشدني إرشادات قيمة في المراجع والاصطلاحات، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين فله على ذلك اعظم الشكر والتقدير، ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ ففضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئة لطبعه؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب في مطبعة اللجنة العامة، فلكيت عند حضرة مديرها الفني عبد اللطيف أفندي محمد الدمياطي، وعند معاونيه، من سعة الصدر وحسن المعاونة الشيء الكثير.

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى في فصول الكتاب، مكتفياً بذكر أرقام بيئها في الفهرس، فاستحسن أن أذكر هذه العناوين في مواضعها أيضاً، وإذا وجد القاريء إشارات مختصرة في سياق الكلام فليعلم أن حرف الباء إشارة إلى الباب، والفاء إشارة إلى الفصل، والقاف تشير إلى القسم.

أما المراجع فإني، إلى جانب ما ذكرته في التعليقات، أشير على القاريء بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما يعرض له، وإلى الملحق الذي أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى: *Geschichte der Arabischen Litteratur*.

ولا يفوتني أن أقدم شكري أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب، لما كان فلم من فضل المعاونة في إيضاح بعض النقاط الغامضة في الأصل الألماني.

وإني لأرجو أن أكون قد وقفتُ في ترجمة هذا الكتاب، وفي زيادة نفعه للقاريء، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ كما أرجو الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة.



وأختتم كلمتي بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر، صاحبة الفضل  
الأكبر في إظهار هذا الكتاب، وفي إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها في الشرق  
العربي.

القاهرة في ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧  
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة  
بكلية الآداب بجامعة القاهرة



## كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك<sup>(١)</sup> في ذلك مختصره الجيد؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات. ولست أزعج أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً.

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدت عليها، إلا إذا أوردت شيئاً بنصه أو رويته على علاقته من غير تمحيص. وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أئين عمّا على من الفضل لعلماء أمثال دهريصي، ودي غوي، وجولد تريهر، وهوتسما، وأوجست مولر، ومونك، ونولدكه، ورنان، وستوك هورجروني، وشينشيدنر، وفان فلوتن، وكثيرين غيرهم، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها.

وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب، ظهر بحث طريف عن ابن سينا<sup>(٢)</sup>، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه.

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق:

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen litteratur,

---

(١) S. Munk: Melanges de philosophie juive et arabe, paris, 1859.

(٢) Carte de vau: Avicenne, Paris, 1900.

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أو برفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة<sup>(١)</sup>.

.....

على اني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً؛ وأغلقتُ ذَكَرَ مَنْ عداهم من مفكري اليهود إغفالاً تاماً، وإن كانوا، من الناحية الفلسفية، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية. على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعا كبيرا؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالاً شديداً.

جرونجي (الأراضي الوطنية)

ت. ج. دي بور

---

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ - ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م. أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان، خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ - ٣٧٢، قبل كلامه عن الفلسفة، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به.

# الباب الأول

## الفصل الأول

### مشرح الحوادث

١ - بلاد العرب القديمة:

كانت الصحراء العربية منذ القدم، كما هي اليوم، مكان حلّ وترحال، تنتقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود، متأملين يبتتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً عن جيل<sup>(١)</sup>.

(١) هنا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة، فليرجع إلى كتاب أوليري: O' Leary (De Lacy) Arabia before Muhammad London and New York, 1927. أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. ولم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام، خصوصاً عن منزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب، وذلك في كتاب جويدى: Guidi (Ign.): L'Arabe antislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فعنها كلام جيد - لابد في الإنتفاع به من الحذر - في كتاب لامانس المذكور بعد قليل. وغير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب دجلف نيلسن Die Nielsen (Ditle) Handbuch der altarabischen Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة العربية أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان. أما الروح العربية وصفاتها فمهما كان ما قبل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة. وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب جولدزير (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammednische Studien (دراسات إسلامية)، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (عروة ودين)، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

لم تكن عندهم الثمرات التي يتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الإجتماعي ولا الآثار الفنية الجميلة التي يوتئها الفراغ والترف؛ ولم يصلوا في التمدن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء، في دول تكونت بعض الشيء، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو<sup>(١)</sup>.

وهكذا كانت الحال في الجنوب، حيث أمدت الدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي، تحت سيادة الأحباش أو الفرس<sup>(٢)</sup>.

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب)، على طريق تجاري قديم، وكانت مكة بوجه خاص، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية<sup>(٣)</sup>.

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة: هما مملكة اللخميين في الحيرة، على تخوم الفرس؛ ومملكة الغساسنة في الشام، على تخوم الروم<sup>(٤)</sup>. على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام)؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم<sup>(٥)</sup>، وكانت

---

(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب جزيرة العرب وشمالاً وجود حضارة موحّلة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الخامس السابق فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة.

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والإجتماعية والإقتصادية والفنية والدينية وغيرها من كتاب نيلسن المتقدم الذكر.

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس: Lammens (H.): La Mecque a la veille de l'Hegire, beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتحصي، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيّل للإنسان أن مكة مدينة حديثة.

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للإستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها.

(٥) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي، فهو يرى أن أرقى طبقات العرب عقلاهم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ - ٧٠)، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأخرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس، كالأطباء، جديرون بمزيد من عناية الباحث، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الضفي ولبنه الضر بن الحارث - راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط. لبيترج ١٩٠٣ وما بعدها، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩، ١١٣، وكان الضر، ابن خالة النبي عليه السلام، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومناقضته.

قصائد لهم الساحرة تنزل، في أول الأمر، منزلة وحى الكهان، ولا سيما عند قبائلهم؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم<sup>(١)</sup> ..

## ٢ - الخلفاء الراشدون، المدينة، الشيعة:

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ - ٤٠ هـ = ٦٣٢ - ٦٦١ م) في أن يعيشوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف، وروح الاتحاد في العمل، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوهاها الإسلام كدين عالمي. ولقد صدق الله المسلمين وعده بالصر؛ كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء: «الله أكبر»؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رفعتها أمامهم، فطوّروها في فتوحهم طيّباً<sup>(٢)</sup>؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد الفرس كلها، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها: وهما الشام ومصر.

كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين؛ ثم غلب عليّ، ختن رسول الله، على ما كان له من الشجاعة، وكذلك غلب ولداه، أمام معاوية، وإلى الشام المحدث؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار عليّ، وهم الشيعة<sup>(٣)</sup>، وظلّ هذا الحزب يدافع

---

(١) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة. وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ - ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكورة تاريخها (باب العلوم عند العرب)، وإلى كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية، وكتاب البدء والتاريخ للمظهر بن طاهر المقدسي - الفصل الثاني عشر (عند كلام على الشرائع لأهل الجاهلية) وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها. أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والمفكر، وشعر العرب مرآة لآرائهم وفكرتهم في الحياة ولقائيسهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال، ولا يصح أن تنسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلمه غيره.

(٢) هذا هو المعنى الذي يجب أن يستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي.

(٣) وإذن فنشأ الشيعة السياسي عربي إسلامي؛ ثم تأثير التشيع في غاياته ومبادئه بعوامل قوية وفلسفية؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم مترط: للقاهرة، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧، ٩٤، ٩٧، وما يذكره الشهرستاني في الملل، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم.

عن كيانه، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ، تُخضعه القوة تارة، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢م)، في إمبراطورية الفرس الشيعية، وانفصل عن الإسلام السنّي انفصلاً نهائياً.

أعدّ الشيعة أنفسهم، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم، حتى بالعلم؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة الكيسانية<sup>(١)</sup> التي تنسب لعلی وذريته علماً سرّياً، فوق الطبيعة البشرية، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته. وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١).

### ٣ - الأمويون، دمشق، والبصرة، والكوفة:

وبعد أن انتصر معاوية، واتخذ دمشق عاصمةً للدولة الإسلامية، أصبح شأن المدينة قاصراً في جلّ أمره على الناحية الروحية؛ ولم يكن لها بدءٌ من أن تكفي بدراسة الشريعة والحديث، متأثرةً في ذلك بموثرات نصرانية ويهودية.

أما في دمشق فنجد بني أمية (٤٠- ١٣٢ هـ = ٦٦١- ٧٥٠م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية؛ وقد امتدت رقعة الدولة الإسلامية أياماً حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغه حدود دولة الإسلام.

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حرة؛ وأوروع دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة، على ما لها من مدينة أعرق وأرقى من مدينة العرب، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم. ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضّل في تولّيها العرب دون غيرهم، صار التوفر على الفنون

(١) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المثنى سنة ٨١ هـ وهم الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الشهرستاني: الملل والنحل طبعة لبيترج ١٩٢٣ ص ١٠٩).

والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين<sup>(١)</sup>. وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى<sup>(٢)</sup>.

ولكن المقرّ الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقى عرب وفُرس، ونصارى ومسلمون، ويهود ومجوس. هنا حيث ازدهرت التجارة

---

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين، «في أن حملة العلم أكثرهم المجمع» وهو بفضل رأيه، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء. لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد تفرغوا على العلوم الدينية، وهذا طبيعي. ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية. والمهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندي العربي.

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان طويل، في بحثه المسمى: Culurgeschichtliche Dreifzuge auf dem Gebiete des Islams ط. لبيترج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها، وتابعه عليه ماك دونالد D.B. Mac Donald في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory ط. نيويورك ص ١٣١ - ١٣٢، وأيضاً بكر C.H. Becker في بحثه المسمى: Christliche polemik und islamische Dogmenbildung, والذي ظهر في مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥-١٩٥، من أن المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات دينية فلسفية. ويبي هولا العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جديلاً لإثبات آراء مسيحية من القرآن وثّن فيه كنيّة مجادلة المسلمين في بعض النقط. ولكن يغلب على الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم، وذلك بعد أن اتصل يوحنا، في أثناء خدمته في القصر الأموي، بمفكري الإسلام ورجال الدولة، وعرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهةها. والتاريخ لم يحك لنا غير مناظرات ذات شأن أو على نطاق واسع. ولم تكن الظروف تسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة. على أنه لا بد أن يكون لاحتلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول. أما الأثر الأكبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى، وثانياً تعرض القرآن لكثير من المشكلات الفكرية، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها. أما كتاب يوحنا فكان باليونانية، فهو إذن لمن يقرأها؛ ثم إن يوحنا كان موثقاً في الدولة، فالكلام في مهاجمة دينها جهاداً غير معقول. هذا إلى أن طريقة الكتاب: «إذ قال لك العربي كذا فقل كذا، أو أسأله كذا» تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد رغبة في نقد عقائد المسلمين. راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد، الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧.



والصناعة، يجب أن نلتزم بواكير العلم العقلي والديني، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطنعة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - العباسيون، وبغداد:

ثم خَلَقَت الدولة العباسية (١٣٢ ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس، وأذعنوا لمطالبهم، وأخذ يُلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم. وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد، أو هي على الأقل حافظت على ما كان لها. وفي عام (١٤٥ هـ<sup>(٢)</sup> - ٧٦٢ م) أسس المنصور، ثاني خلفاء البيت العباسي، مدينة بغداد، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق؛ فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها، وطفى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة؛ ولم يكن ياربها إلا القسطنطينية؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م)، والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م)، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة، وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم؛ وهم، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرّون أهل العلم والفن حق قدرهم، فإنهم أَعْدَقُوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالشناء.

ومنذ عصر الرشيد، على الأقل، وُجِدَتْ في بغداد دَارٌ للكُتُب ومعهَدٌ للعلماء؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة. أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقل، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فأتت بموامل دينية نظرية، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك فيجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة وبين المادة التي انتضع بها العرب.

(٢) تاريخ بغداد، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر.

خاص<sup>(١)</sup>، شرع في نقل كتب العلم اليونانية، من طريق السريانية في الغالب، إلى لغة العرب؛ وقد ألقت مختصرات لكتب اليونان وشروحها.

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذرى صعوده، كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط؟ فالمصيبات والسخائم القبلية، التي لم تهدأ قط في عهد بني أمية، وتراجعت في الظاهر فقط، أيام بني العباس، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى؛ وبقيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في حداثها كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

على أن خدمة الدولة، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة؛ ففئنت كثير من القوى الفنية وتلاشت في الإنهماك في الترف؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفي دعوى العلم؛ هذا إلى أن الخلفاء، لجأوا، في حماية إمبراطوريتهم، إلى الاستعانة بقوة أمم فنية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله، فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران أو من اصطيغ بصفتهم، ثم استعانوا بالترك من بعدهم.

## ٥ - الدول الصغرى - سقوط الخلافة:

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً؛ وكان السلطان الجنود الترك، وثورات العامة في المدن، وثورات الفلاحين في الريف، ودسائس الشيعة والإسماعيلية في كل مكان، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال؛ كل ذلك كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته.

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

---

(١) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية الخوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢، ٣٥٤)؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج، ونقل كتاب أهرون القس في الطب بأمر عمر بن عبد العزيز.

الخلفاء، ونزلت مكانة الخلفاء، فلم تبقَ لهم إلا مكانة دينية<sup>(١)</sup>؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية، حتى آل الأمر إلى «ملوك طوائف» يثيرون سخط المؤرخ بكثرتهم؛ وظهر أمراء متفوتون في الإستقلال، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقية - إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) - والطولونيون والفاطميون في مصر، وبنو حمدان في الشام والجزيرة؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجياً.

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتبس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه.

ولقد أصبحت حلب، مقرّ دولة بني حمدان، أحقّ من بغداد بأن تكون، مدة قصيرة، مركز الحركة العقلية؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً أطول من زمان حلب؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ<sup>(٢)</sup>، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً.

وفي عهد هذه الدول الصغيرة، حيثما كان أمر الحكم في يد الترك، أسست أيضاً المدارس الإسلامية؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)<sup>(٣)</sup>.

ومن ذلك الحين صار للشرق علم، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه، قالوا إن «الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية، من غير ملك ولا دولة، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام» - الآثار الباقية ط. لبيترج، ١٩٢٣ ص ١٣٢.

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة فمي منصور سبكتكين الغزنوي.

(٣) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان، وليرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طوقاً عن المدارس الأولى في الإسلام.

الكُتب المتقدمة من غير تصرُّف؛ فقد كان المعلم يلقِّن تلاميذه ما أخذَه عن أساتذته، وتكاد لا توجد في الكُتب الجديدة عبارةٌ إلا وهي في الكُتب القديمة؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع.

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة، أقاموا مأتماً، احتفاءً بالعلم الراحل؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين<sup>(١)</sup>.

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجماتُ التتار، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك؛ ولم تزدهر من بعد في تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌ جديد، أو أن تهبط ما يحرك الهمم لإحياء العلوم.

---

(١) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f أما سنوك هورجرونجي فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم وهي أن العلم شيء شريف، تطلبه النفوس لشرفه وتُشرف به، فإذا قد قُضت له المدارس الرسمية، وعُين لها المدرسون بأجور يتقاضونها، فقد أصيب شرف العلم، ونزلت مكانته؛ ووجود المدارس الرسمية يسهل للنفس الدنيئة أن تطلب العلم لا لشرفه، بل لأغراض مادية فانية؛ فسينحط العلم بإحطاطهم، دون أن يشرفوا هم به.

## الفصل الثاني

### الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين:

لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة؛ وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره؛ وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء، والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها: ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في «العهد القديم» ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم، مما هو وارد في المأثورات العربية.

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً في كل مكان، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء.

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً أعلى من ذلك كهنةُ بابل القدماء، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة، كما لا نعرف مدى علومهم. تحولت أنظار هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون<sup>(١)</sup>، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم المقبلة<sup>(٢)</sup>؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع. ولم يكن في علم

(١) في كتاب أيوب، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين، ما يدل على ذلك.

(٢) في سفر التكوين: الإصحاح الخامس عشر، دليل على ما يقوله المؤلف.

أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة، مصدرها التنجيم؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً.

وقد تسربت إلى هذه الحكمة الكلدانية في بابل والشام، منذ أيام الإسكندر الأكبر، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة؛ ولم تبق الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حران، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤).

## ٢ - الديانة الفارسية، الدهرية:

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أئزهم من العقل السامي. ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً، أو أن هذه تأثرت بتلك<sup>(١)</sup>؛ ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية، في شيء من اليقين، ما أخذته المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود؛ فلنقتصر هنا على هذه الناحية.

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الأثنين (Dualismus). وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثينية قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام<sup>(٢)</sup>

---

(١) يقول أرسطو إن «طاليس» أول الفلاسفة؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة الفرس والمصريين والبابليين والهنود: بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية. وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان. ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين، ومرتبطة بغمات عملية، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهانه ولاخلافاً بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة؛ ولكنهم احتازوا يربطها بعضها ببعض، وتعليلها تعليلاً أصح.

(٢) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضعافها من آراء يونانية أو غيرها. أما تأثير القول بالأثنين فهو غير ظاهر، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين - راجع مثلاً كتاب إلهام النظام تأليف أبي ريدة ص ٩٤.

تأثيراً مباشراً أو عن طريق الماتوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى<sup>(١)</sup>؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus، من زرفان، زروان = دهر<sup>(٢)</sup>) الذي صار، كما في الأخيار الماثورة، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالإعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧م)، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين.

في هذا المذهب ألغيت النظرة الأثنيّة للكون، وذلك بأن جُعلَ الزمان الذي لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى، واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي، فتبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار<sup>(٣)</sup>؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه إنكارهم للمادية (Materialism) والكفر بالله الخالق (Atheism) وما إليهما؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين.

### ٣ - الحكمة الهندية:

أما الهند فكانت تُعدّ بلاد الحكمة على الحقيقة؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها «معدن الفلسفة»<sup>(٤)</sup>.

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي

(١) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد، ولم نزع صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة.

(٢) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦.

(٣) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان، كمفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر، الأيام، الليالي، وذكر فعلها في الناس.

(٤) راجع مثلاً طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند، وبين يرفقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم. ولكن يجب أن نعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم غليظ من أشياء مختلفة دون تمحيص، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة). إلى ص ١٣. وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن التديم عن الهند، وإلى هذه قصيرة عنهم سابقها رثر في نشرته لكتاب يرق الشيع لأبي محمد الحسن بن موسى التوبختي، في المقتنة، ط. استنبول ١٩٣١.

كان الفرس، في الأغلب، وسطاء فيها بين الهند والعرب؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين.

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩)؛ وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة؛ وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص باتشاناتترا<sup>(١)</sup> وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور. غير أنه كان للرياضيات والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمكوت، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزاري، يعاونه علماء من الهنود، في عهد المنصور، قبل أن يعرف كتاب المجسطي لبطليموس.

وهكذا فتحت للعرب آفاقاً واسعة لعالمٍ يمتدُّ في الماضي والمستقبل؛ وقد دُهل مؤرخو العرب، في سذاجتهم الرزنية، ذهولاً بلغ حدَّ الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين من جهة أخرى كانوا يقدرون عمر العالم ببيعة الألف من السنين، فكانوا موضع سخرة.

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم. ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تعيداً تاماً، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية<sup>(٢)</sup>.

أما الفلاسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني؛ وما يكون لنا أن نساير

---

(١) هي السمة كلية ودمنة، ومعنى باتشاناتترا الكتاب الخمس.

(٢) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغايته وصبغته العلمية وبين آراء بعض المتصوفة أو أنفعاظم التي دخلت على يد غير العرب، فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر، والوسائل أيضاً مختلفة، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة. المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تنفق إلا في الظاهر.



روح العصر، فنجعل لآراء نُسَاك الهنود المتصلة بلبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها.

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام، من أن كل ما يدركه الحسُّ فهو مظاهر خادعة، شيء من خلاصة الشعر وسحره؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون، ولا في بحث الروح العلمية، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون.

ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند، بل كان لابد له من عقل اليونان ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا؛ ورأى أحسن العلماء، الذين يُعْتَدُّ بهم في هذا الشأن، أن الحساب هو وحدته العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات؛ أما الحبر والمنظمة فهما يونانيا النزعة في جلِّ أمرهما، إن لم تكن هذه الصيغة اليونانية هي الوحيدة فيهما.

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسيّاً، مهما بلغ في الكبر؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة. وكان نسّاكهم يرون أن الوجود شرٌّ، ففعلوا الخلاص منه غاية لهم؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة. ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان، فإنه كان، في تشعبه، يحاول أن يدرك أفاعيل العقل، في كل نواحيها.

تهيأت لمفكرَي الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيده ومن معارفه الكونية مادةً متنوعة؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان. وإذا وجدنا العربَ يَصِلُون بين الأشياء المتعددة برهاتٍ منطقي أو قائم على الإعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجع أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان.

## الفصل الثالث

### العلم اليوناني<sup>(١)</sup>

١ - السريان:

كامل أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة، فكَذلك كان السريان واسطةً في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب، حتى بلغوا بها فرنسا؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحبر وغيرها إلى الغرب، ولكنهم كانوا فوق هذا، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنتاكية، ونسروها في الشرق، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجنديسابور. وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد، وهما دولة الفرس ودولة الروم، التقنا عدوتين أو صديقتين، ودام اتصالحهما قروناً، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود<sup>(٢)</sup> فيما بعد.

- (١) ليرجع القارئ في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة، ومعرفة خصائص الفكر الشرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهورف بعنوان: من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof: von Alexandrien nach Baghdad, وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم - القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها) وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture المخرجة عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ - ٢٩، وقد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بلوي إلى العربية ضمن كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ - ١٠٠)، وليرجع القارئ إلى بحث هـ هـ شيدر، بعنوان: الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaeder: Der Orient und das griechische Erbe, وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها. وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارئ في التامنين.
- (٢) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجموا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والغرب الفلسفية، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها.

## ٢ - الكنائس النصرانية:

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة، فكانت الكنيسة اليهوقية، وإلى جانبها الكنيسة الملكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس.

ولم تخلُ الفوارق المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام.

كان أتباع الكنيسة اليهوقية يرون أن اللاهوتية والناستوتية تولّدان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح: الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز.

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل، صار موطن النزاع هو: هل ما للإله من إرادة وفعل، وما للإنسان من إرادة وفعل متّحدان في المسيح أم هما متميزان؟

فأما اليعاقبة فإنهم، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي، أكدوا القول بالوحدة في المسيح، وإنهم، متحيّين من شأن العنصر الناستوتي.

وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يشبّهون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود والإرادة والفعل، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي.

وفي هذا المذهب الأخير الذي ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجال أوسع للنظر الفلسفي في الكون وفي الحياة. والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد في دراسة علوم اليونان<sup>(١)</sup>.

---

=وعلى هذه التراجع اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة.

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها، كما عرفها المسلمون، يحسن بالقارئ أن يرجع إلى الملل والنحل للشهرستاني ص ١٧١ - ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦م. والفصل لابن حزم ج ١ ص =

### ٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية، وهي لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية)، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزي الثقافة في الكنيسة الغربية (اليقونية). على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك، في أول الأمر على الأقل، لأن لهجة الرها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها. ولكن هذه المدرسة أغلقت في عام ٤٨٩م، لأن معلّميها كانوا نسطوريين في آرائهم؛ ثم فتحت ثانية في نصيبين. وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد الفرس.

كان ما يُعلّم في تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة، وكان موجّهاً بحيث يواتي حاجات الكنيسة؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه. على أنه إذا كان هؤلاء في الغالب من طبقة رجال الدين، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف الدنيوية. نعم، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القسس العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى؛ ولكن القسس يُعتبرون أطباء يداوون الأرواح، أما الأطباء فلم يكن له إلا معالجة الأبدان؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف التقدم على الآخرين. وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيوية، وكانت نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠م) تقضي بأن لا تُقرأ الكتب المقلّمة مع الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد.

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو؛ أما في الأديرة فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُعْرِضون عن الدنيا، فلم يُعْتَوَ إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول.

---

= ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ. وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب الصابري المختلفة في كتاب التمهيد للباقلاني ط. القاهرة ١٩٤٧، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم.

وكان لمدينة حران في الجزيرة، وهي مدينة قرية من الرها، مكان خاص بها؛ ففي هذه المدينة، ولاسيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح العربي، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبيين الفيشاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد. وكان الحرانيون - أو الصائبة<sup>(١)</sup>، وهذه هي التسمية

(١) راجع ما حكاه ابن التديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني، من أنهم بدعوا في أواخر عصر الملوك، بإشارة «شيخ من أهل حران قتيه»، يتحلون اسم الصائبة، لكي يظلوا متنعين بمحقوق أهل الكتاب؛ وذلك لأن الصائبة اسم لطائفة دينية مذكورة في القرآن. ويذكر ابن التديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة ورواء منذ عهد عبد الملك بن مروان، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب، وهو كتاب ينسبون له رمس، أحد أنبيائهم؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه «على غاية من الثقافة في التوحيد، لا يجد القليل، إذا أتى نفسه، مندوحة عن مقالاته والقول بها». بل يعرف ابن التديم (ص ٣٢٧) كتباً لهم، تُرجم إلى العربية، وفيه مناهجهم وصلواتهم. ويصف ابن التديم (ص ٣٢٢) الخفاء بأنهم هم «الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا لإبراهيم عليه السلام، وحلوا الصحف التي أنزلها الله عليه». والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصائبة الحرانيين، ويذكر زعم من زعم أن لإبراهيم عليه السلام كان منهم؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ - ٢٠٦): «و نحن لانعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله، وينزهونه عن القبايح، ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجزأة، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة؛ وينسبون التفسير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمها وصرها، ويعظمون الأنوار، ثم يذكر أنه كانت لهم أسماء وهياكل، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وأنه كان لهم أنبياء كثيرين، معظمهم فلاسفة.

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم، بحسب حكاية البيروني، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين. وإذا كان البيروني، وهو المؤرخ الناقد المحقق، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والخفية، لا الصائبة بالحقيقة، فإن الصائبة تستحق إذن دراسة خاصة، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة؛ كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليه في تصوره للذات الإلهية. فلعل نخلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام، عادت إليه بعض التصورات البهائية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية. والناظر في ديانة هؤلاء الصائبة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية، وفيها تجسيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب، يوسطونها، باعتبار آلهة دنيا، بينهم وبين الله، ويفرّبون لها القرابين حتى الإنسانية منها. ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات. وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن التديم. ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية»

التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصيغة التصوف والأسرار المكونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة<sup>(١)</sup> (Hermes Trismegistos) و أغاثايمون<sup>(٢)</sup> (Agathodaemon) وأورانوس<sup>(٣)</sup> (Uranus) وغيرهم؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكمهم وبآراء موضوعة ترجع للعصر الإغريقي المتأخر، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم. وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم، وكان لكثيرين منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي (من الثاني إلى الرابع الهجري).

## ٥ - جنديسابور:

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس، بمدينة جنديسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية<sup>(٤)</sup>؛ وكان معظم أساتذته من النصارى

= المأخوذة في الغالب عن أرسطر - راجع للاستقصاء: كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ - ٢٠٣ من طبعة لندن، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصائفة والخفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها، وليظر القارئ مادة «صائفة» في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ - ٢٣ ليري طائفتي الصائفة: الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية. راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها - القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير.

(١) ليرجع القارئ إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٦، ١٧ طبع مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليري أعيان المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليتزج) عن الكندي أنه أطلع على مقالات لهرمس في التوحيد ولا يجد الفيلسوف إذا أنصب نفسه مندوحة عنها والقول بها؛ فقد يجوز أن يكون لفلسفتهم أثر في تفكيره؛ راجع مقلدتنا لرسائل الكندي.

(٢) أو أغاتوذون، وهو مصري، وكان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين - طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦.

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أراني، ويذكره مع أنبياء الحزائين والكلدانيين.

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها؛ فقد أسس بها معهد طبي، وألحق به مستشفى؛ وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو الهونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان؛ وإذن فقد التقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاءً خاصاً؛ في ظل ملك مستنير، وهو كسرى أنوشروان؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح =

النسطوريين؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين؛ وصار النصارى السريان أطباء فنالوا المحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد.

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، فأواهم كسرى في قصره عام ٥٢٩ م؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم؛ وعلى أي حال فقد حنّوا إلى وطنهم، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة والروح ما جعله يخلّي بينهم وبين الرحيل، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم؛ ولا شك أن مقامهم في الفرس كان له بعض التأثير.

#### ٦ - تراجم السريان:

يمتدّ عصرُ الترجمة لكُتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان، من القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات من الحكم. وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) «قسيس وطبيب في أنطاكية» (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي)؛ وربما كان عمله مقصوراً على شرح كتب أرسطو للمنطقية أو أيساغوجي لفرفوربوس (Prophyrius).

وأشهر من سرجيس<sup>(١)</sup> الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالي سن السبعين أو ما يقاربها في القسطنطينية على الراجح، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم في الإسكندرية؛ ولم يقتصر في الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكُتب المصطفية بصيغة التصوف، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة.

---

= العربي، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الإنتفاع بأستاذة هذه المدرسة، فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع بحث سيرهوف المشار إليه في ص ١٦ هلمش رقم ١.

(١) ويسميه ابن أبي أصيبعة ج ص ١٠٨، ١٨٦، ٢٠٣ سرجس الرأس عيني، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة في الطب والفلسفة.

وقد اُصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربي، فترجم يعقوب الرهاوي (Jakob von Edessa) (حوالي ٦٤٠ - ٧٠٨م) كتب اليونان في الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة؛ وأقضى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين، عندما استُفتي في ذلك؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا في حاجة إلى الثقافة، وأنهم رغبوا في تحصيلها<sup>(١)</sup>.

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة، خصوصاً سرجيس؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الإخلاق أو ما بعد الطبيعة؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين، أو هم فهموه على غير وجهه، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة؛ ثم نرى أفكاراً كمفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية.

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم؛ وقد نستطيع تحليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرؤها.

## ٧ - الفلسفة عند السريان:

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعات والطب بأمرين: فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة، وبالجملة عنوا بالجملة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنجولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس<sup>(٢)</sup> (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم. وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عُدلت بعد بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة، أو بما يتفق مع النصرانية؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصورون أفلاطون في صورة راهب شرقي اتبذ لنفسه صومعة في قلب

(١) راجع بحث ميرووف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١.

(٢) هذا هو الاسم العرب Pluarch.



البرية بعيداً عن مساكن البشر، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث.

أما الأمر الثاني الذي عُنِيَ به السريان فهو منطق أرسطو؛ وظَلَّت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده وهم عرفوا من منطق: المقولات وكتاب العبارة، وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحملية، كما كان الأمر في الغرب أَوَّلَ العصور الوسطى.

وقد احتج إلى المنطق على تفهّم كتب علماء الكنيسة اليونان، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل، ولكن المنطق لم يُعرف كله. وكذلك لم يُعرف خالصاً، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ أسمى مكانة من الإيمان، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته<sup>(١)</sup>

(١) كان بولس الفارسي هذا نصراً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية، وكان في خدمة كسرى؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (ولم يجمع بحث كرواس المشار إليه فما يلي) يستدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلقه له، ومثل قدم العالم ولجده أو خلقه من مادة أو من لا شيء، ومثل الاختيار الإنساني، إثباتاً ونقياً؛ بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم، وهو القريب الواضح للمعلوم، وبين موضوع الإيمان، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدواعي بقولهم: سنترف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق.

علّ لنا نجد في باب برزوية من كتاب كليله ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب ويخبر عن مثل أعلى لنفسه، استدح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة، والإشارة إلى علم اليقين في المعارف الدينية وإلى تمارض الأدیان؛ وكذلك نجد رسم برنامج حياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية، وذلك خارج علاقات الأدیان، ولكن مع مساهمة روحها وغايتها الخلقية.<sup>٣</sup>

= وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب:

فأما البيروني فهو في كتبه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة... ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزوه في ترجمته لكتاب كليله ودمته، قصدت أنه إلى وتشكيك ضفي المقائد وكسبهم للدعوة إلى ملهب المانية وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كليله ودمته في الأصل الهندي والفارسي، متنبأ إن كان يتمكن من ترجمته، يقول عن ابن المقفع إنه وإذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقله ويتلج البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريل (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما).

ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزوه فالظاهر أن الأستاذ السغير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يعرض للبحث عن واضح الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام وآخر وأدق نشرة لكتاب كليله ودمته، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه، ص ٤٦ - ٤٧، القاهرة ١٩٤١).

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Krans: Zu Ibn Al - Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933) - 20. p. 1 يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزوه من شبه ظاهر، كما يذكر أن برزوه وبولس كانا متعاصرين، وكانا معاً في بلاط كسرى أنوشروان، الملك المستير الواسع العقل؛ فجازر رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وسرعة الفكر واختلاف الثقافات، وأن يكون برزوه كان يرى ما يراه بولس؛ ولعل ابن المقفع، في رأى هذا الباحث نفسه، أن يكون قد وسع نصاً كان أمامه في الأصل الفهلوي، وجعل من ذلك منسبة لبث آرائه الخاصة.

ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزوه على نحو ما في الأصل الفارسي؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع. على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المتقولة عن الفهلوية، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزوه حقيقة. ولكن في أغلب الظن أن تولدكه وجبريل لم يجدوا في الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما. والباب لا يزال مفتوحاً للبحث.

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيروني من قيمة، لأنه في أغلب الظن عرف الأصل الهندي والفارسي القديم، وهو، فوق ذلك، العالم المحقق الذي لا يلقى الكلام إلقاءً، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزوه في الترجمة العربية أو أنه أقصه في الكتاب إتصافاً، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزوه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره.

ولبن المقفع متهم بالزنتقة عند غير البيروني وقبل عصره، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة برزوه أو من التفصيل من آرائه لبث آرائه هو، إلا إذا أكد الأصل الفهلوي لنا ذلك. أما قصة وضع =

= باب برزويه التي تتلخص في أن هذا الطبيب أراد، بعد أن طلب الملك الفارسي منه أن يمتحن في المكافأة ما يريد، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره برزجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب، فهي قصة لا تخلو من خيال؛ وربما كان لابد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام في الآراء الموجودة في باب برزويه. ومن دلائل الوضع في باب برزويه اختلاف الأخبار في أمره، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كليله ودمنة وقد كتبت في عصور مختلفة، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام).

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية، واتحس منها، ووسع ما احتسبه، ورج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهدي عند المنوذج، ثم أضاف إلى ذلك أو أيد به ما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي. وربما يكون هذا الرأي مقبولاً وموثقاً بما يقوله البيروني وما يراه كراوس، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة.

ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن يتفجع بها في بيان مثل أعلى؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القارئ وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمييز والتفكير الشخصي؛ ولو أقمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه «ونقله من حال إلى حال ويحث في الأدب» والتمسك بطلب الحكمة.

وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاق في عصر تهدم دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة وتفرّد بدتهم بالسيطرة الروحية. يرتضي هذا الطبيب مهنة الطب - والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً - لأن الطب «محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل»، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وغير الإنسانية وتخفيف آلامها.

وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد مخاصمته لنفسه وتزجدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه، لكنه يرى كثرة الأديان ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع)، وأن كلا يزعم أنه على صواب ويمرّي على مخالفته، هذا إلى خلاف بينهم =

« شديد في دأمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومتهاه » فيلزم علماء كل دين، ليعرف الحق منهم، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف، ولا يتبع ما لا يعقل » ثم ينتهي من السؤال والنظر، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه، إلى فهم « الهوى يحتجون، وبه يتكلمون، لا بالعقل »؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيه الثقة التي يتيقنها، كما أنه لم يستطع تقليد دين آياته، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين، ولو كان قاسداً.

ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوفاً أن يدركه الأجل، وحرصاً على عدم الإشتغال عن العمل النافع الذي كان يعمل ويروج منه الآخرة. فيترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه برٌّ وتتفق عليه الأديان »، أي أن يتبع عقله، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان، مؤثماً بالآخرة والثواب والعقاب ونحو ذلك؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقليه ويجعل الصلاح رغبة الناصح ورأس ماله الباقي.

ويزيد النظر في الدنيا وفنائها رغبة في الزهد الذي يورث سكوناً في الروح بتخليصها من الشرور، ويشعر استكمالاً في العقل؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان «روح الأبد وراحته»، فيستقلها، ويستحلي «مرارة قليلة تعقبها حلوة طويلة». وينتهي برزوه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المعضل بعد الموت، ومن كون الإنسان مع أنه أشرف الخلق وأفضله، «لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به»، وذلك في «الدنيا الملوثة إنكاً وبلاء وشروراً ومخاوف» - ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله «وإصلاح ما يستطيع إصلاحه من عمله، علّه يصادف باقي أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه وأعواناً على أمره».

ونجد في بعض نسخ كلية ودية عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً: هو بحث القارئ على أن ينتفع بقراءته، «لأن العلم لا يتم إلا بالعمل». وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية، كأنما يريد أن يبحث على ما يريد، مثل قوله «ينبغي للعالم... ألا يقبل من كل أحد حديثاً، ولا يتسدى في الخطأ إذا التبس عليه أمره، حتى يبين له الصواب وتوضح له الحقيقة» وذلك في ثانياً حكايات ونصائح تناسب القارئ العادي.

فالواضح أن هجة باب برزوه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه، وفي هذا الباب، من حيث بعض النصائح الخلقية: نفس الروح التي نجدها في كتابي الأدب الصغير والكبير.

ومهما يكن من شيء فإن هذا الباب الذي اخترعه أو وسَّعه ابن المقفع كان له شأن في مشكلة العلاقة بين الدين والعقل في الإسلام، ويجب أن يُعْتَرَّ هو ومقدمة بولس الفارسي لخطقة، تقديرًا خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكري عند المسلمين، خصوصاً لأنهما قديمان، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسي.

ولا أكاد أشك في أن باب برزوه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر؛ فنحن نجد فيه أفكاراً

= وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عن مفكرين آخرين؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالأخرة كأمي العلاء والغزالي؛ وما يقوله في تبرير الزهد والإيمان، مستنداً إلى وصف البؤس الإنساني وكونه مدعاة إلى الإحباط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا، له نظير في الفكر العربي بعده وفي الفكر الأوروبي أيضاً (باسكال)، ونزعه الزهدية الخلقية التي تقصد إلى الإقناع، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وترتيبه وزجره لها، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره واتقلاب القيم فيه وتراجع قوى الخير وصفاته وظهوره قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المشائين الساسطون على الحياة وعلى عصرهم كالرزي الطيب وأمي العلاء؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعتها، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه، يشبه موقف الغزالي، كما يحكيه في التقدير، شيئاً مذهشاً؛ هنا إلى أن تجسيد العقل، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقي على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء له الوحي، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من المعتزلين المتطرفين منذ ابن الرواندي حتى أمي العلاء.

وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليله ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين.

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرها أو مستقلاً عنها - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة؛ فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية، خصوصاً الأديان الموحدة، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد، وهي: الإيمان بالله الذات الخالقة، وحماية بعد هذه الحياة، مع ما يفترن بذلك من وجود الروح وخلودها، وبالعلاقة بين المخلوق وبين بني آدم مظهرها الوحي وما يجيء به، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير، وبأن الإنسان مهما قبل في مسألة أنه مختار أو مجبور، يحس في نفسه بالقدرة، فهو على ذلك مكلف.

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيها؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها مع الفلسفة الصحيحة؟

وهل ثم عملٌ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمفاهيم للعقل بينها خلاف كبير، فوق المعرفة الدينية؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول المبيعة للأديان من حيث العقيدة والعمل؟.

## ٨ - التراجم العربية:

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات<sup>(١)</sup> أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية). نعم، إن السريان لم يتكروا شيئاً من عندهم؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس. والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان، ونقلوا ما نقلوه أما التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد.

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م)<sup>(٢)</sup> وكان قد اشتغل بارشاد راهب نصراني أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي.

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطبات والوصايا، وجُمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام، وترجم منذ العهد الأول.

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية.

وقد أخذ ابن المقفع<sup>(٣)</sup>، وهو مجوسي الأصل فارسي، بنصيب كبير في هذه الحركة، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها. ولم يخلص إلينا شيء مما ترجمه في الفلسفة.

وضاع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (الثاني الهجري)، وأول ترجمة وصلت

---

(١) تجد في كتاب القهرست لابن النديم، عند الكلام على القلم السرياني، ص ١٢، شيئاً في هذا المعنى.

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم.

(٣) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما، P.Karais، ١٩٣٤ - ١٩٣٥، vol. XIV، Rivista degli Studi orientali، Zu Ibn al-Muqaffa، ص ١ - ٢٠. وهنا تعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التي نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية.

إليتنا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجري)، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده<sup>(١)</sup>.

كان معظم مترجمي القرن التاسع من الأطباء، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التي تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدوس<sup>(٢)</sup>. ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص.

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع - الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماموس لأفلاطون، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو في «الآثار العلوية» وكتاب «الحيوان» وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس، وترجم كتابه «في العالم».

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي (حوالي ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطا أو الأغاليط لأرسطو، وترجم فوق هذا شرح جون فيلوبون<sup>(٣)</sup> على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو، وأنه ترجم ما سمي خطأ كتاب «الربوبية لأرسطو»، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden).

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبيكي<sup>(٤)</sup> (توفي حوالي ٣٠٠ هـ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب.

---

(١) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان في ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣.  
(٢) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ، واستعفى مرضه على أطبائه؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبيريل رئيس أطباء جندبساير، فاستقدمه وعالجه حتى شفى، ونقل له كثيراً من كتب اليونان. انظر ما تقدم عن أول نقل كان في الإسلام هاشم ص ٨. ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر، عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ - ٢٠٨، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٧١.

(٣) يسميه العرب يحيى النحوي.

(٤) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وفي القهرست ص ٢٩٥.

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفي عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفي عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبش بن الحسن، وأقر المترجمين إنتاجاً<sup>(١)</sup>؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى. ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة، ويترجمون كتباً جديدة. وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة.

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري). وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس الفنائي<sup>(٢)</sup> (المتوفي عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)، وأبو زكريا يحيى بن عدي المنطقي<sup>(٣)</sup> (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحق ابن زرة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ)<sup>(٤)</sup>. وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأيي الفلاسفة والنصارى<sup>(٥)</sup>، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو يياطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشرح.

## ٩ - فلسفة الثقل:

وينبغي أن لا نعدّ هؤلاء الثقل من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان ينذر أن يُعيل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

- 
- (١) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخيه، مبسطة في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢.
  - (٢) ينسب إلى دير قتي، وهو نصراني، انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣.
  - (٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.
  - (٤) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.
  - (٥) فهرست ص ٢٦٥.



وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به؛ وأكبر ما عُتُو به بعد الطب دراسة الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلفي، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمية. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد روى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام اجاب قائلاً: «أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم»<sup>(١)</sup>؛ فابتسم الخليفة، وصرفه موفور العطفية.

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير.

ولقسطنطين لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح = Geist = rveua = روح)، تُرجمت إلى اللاتينية، وبقيت إلى أيامنا؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً، وانتفعوا بها<sup>(٢)</sup>؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتنبئه القدرة على الحركة والحس؛ وكلما كانت الروح رقيقة لطيفة صافية كان صاحبها عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميّزاً.

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً؛ أما النفس «فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاض جداً»<sup>(٣)</sup>؛ وقد اختلف في أمرها أجلاء الفلاسفة، وتناقضت أقوالهم؛

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥.

(٢) هذه رسالة من نفس الرسائل الفلسفية، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف.

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣.

وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً<sup>(١)</sup>، لأنها تقبل أشد الكيفيات تضاداً في وقت واحد. وهي جوهر غير مركب، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل بمفارقة البدن، كما يقع للروح؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن، وهي علة ثانية في الحركة والحس.

وهذا الذي نقرره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك. ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحز آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان، ظهوراً واضحاً، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (عقل) Vernunft = Geist = vous ونزلت مرتبة النفس، فأصبحت في جملة الأشياء الغائية؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة، كما عند الغنوسطين. أما العقل المفكر فهو أشرف من النفس، وهو أسمى ما في الإنسان، وهو وحده الجوهر الذي لا يمتريه الفناء.

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه، فلنرجع إلى المترجمين.

#### ١٠ - مدى محقة العرب بالتراث اليوناني:

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعوزهم في الإلمام بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا متهيئين لتذوق هذه الحياة. وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر الأكبر<sup>(٢)</sup>؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير. ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في

(١) انظر البراهين على ذلك من ١٠٣ - ١٠٥ من الرسالة المتقدمة.

(٢) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخولزمي طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢.

قصور خلفاء الإسلام. وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة<sup>(١)</sup>، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان؛ أما أمثال «توكيديدس» Thukydidēs من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً، حتى ولا أسماءهم، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة: «يجب أن يكون الحاكم فرداً». ولم يكن عندهم معرفة، بالقصصيين الإغريق، ولا بالشعراء الغنائيين، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفروفيوس وغيرهما، كما عرفوا ذلك م كتب أرسطو وجالينوس ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة. وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المتحولة التي كان يُرجع إليها، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين؛ وعلى أي حال فلا نجد بدأ من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية.

## ١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد:

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب قبلوا إسماعيل جيل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر الفلاسفة اليونان، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها؛ وظل الحراتيون وهم بعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد؛ وقد عتوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط، إذ وقع في أثينة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل. وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثر عظيم فيهم. كان شعار فلسفة سقراط تلك الرصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف، وهي: «أعرف نفسك». وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد نسبوها إلى علي، ختن الرسول عليه السلام، بل إلى الرسول نفسه:

(١) نفس المصدر، ونسبى كليوباترة قلو فطرا.

من عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>(١)</sup>. وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم.

وأخذت مؤلفات أرسطو تال الخطوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء؛ وأول ما نال هذه الخطوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة. وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتدع سوى المنطق؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنبأذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون، ولذلك كان المترجمون من النصارى والخراسانيين، ومن حذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو.

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنبأذوقليس وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس، أو إلى غيره من حكماء الشرق؛ وزعم العرب أن أنبأذوقليس كان من تلاميذ الملك داود، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان... وهكذا<sup>(٢)</sup>؛ والكذب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي، إن كانت صحيحة، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط.

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها، وهي: دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة)، كريتون السوفسطائي، فيدروس، الجمهورية، فيدون، طيماوس، وكتاب التواميس. ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها.

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من

---

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المصنوع به على غير أهله (ط. القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ٩) مستدلاً به على رأي له. ولم أجد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة.

(٢) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠، ٢٢٥.

أول الأمر<sup>(١)</sup>؛ فأفلاطون، على ما عرف العرب، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرًا روحياً. وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين. أما أرسطو فكان يقول بقدّم العالم، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقلّ روحانية من مذهب أفلاطون؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح (الثالث والرابع من الهجرة)، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يميز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو، لأنه جعل للنفس الجزئية شأنًا كبيراً.

## ١٢ - كتاب التفاحة:

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نخلوه كتباً ليست له؛ فقد وصلت إليهم كبة الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب «في العالم» إليه. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة، كتبها الإغريق بعده، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب.

ولنأخذ «كتاب التفاحة»<sup>(٢)</sup> أول شاهد على ذلك. ويلعب أرسطو في هذا الكتاب

(١) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكري المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله ونهاي جرم العالم). ويمكن مساعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان. وليراجع القاري تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرا للجزء الأول من رسالته ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠.

(٢) تسمى هذه المحاور «كتاب التفاحة»، لأن أرسطو في أمثاله يمسك يده تفاحة يمسح برميها ما بقي من نفسه؛ وفي ختام المحاور ترتخي قبضة يده، فتسقط التفاحة على الأرض. (للمؤلف) وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعته بالكتبية التيمورية بدار الكتب

نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون: يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتي بعضُ تلاميذه لعيادته، ويجدونه ميتهم النفس، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا: حقيقة النفس في المعرفة، في أسمى صورها، وهي الفلسفة؛ وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت؛ وثواب العلم علم أكمل منه، وكذلك عقابُ الجهالة جهالة أشد. والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة، ولا في السماء ولا في الأرض، إلا الفلسفة والجهالة، وما تأتي به كلُّ منهما من جزاء. والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة. ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخرة.

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس، وليست تجد النفس سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً، ثم تخدم، والنفس العاقلة التي تصبر إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله. وإن اللذة التي تهيمها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة: حين ينكشف له العالم الأكبر الذي يجهله، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأن معرفة الشاهد الذي يُرى، وهي المعرفة التي نفتخر بها، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يُرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كلُّ شيء بعلم خالد، أي أن يكون هو نفسه خالداً.

### ١٣ - أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب الربوبية:

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب

---

المصرية وعنوانه: «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط. وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا، وإلى تاريخ المذهب الفلسفي لستلائلا، وهو مصور بسكبه الجامعة المصرية، ص ٤٣١-٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب.

الذي وُسم خطأ «كتاب الربوبية لأرسطو»<sup>(١)</sup>. وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي<sup>(٢)</sup> فلا يحتاج لمنطق أرسطو<sup>(٣)</sup>. ولعمري إن الحقيقة العليا، وهي الموجود المطلق، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس. يقول أرسطو، فيما ظنَّ العرب، والقول في الحقيقة لأفلوطين: «إني ربما خَلَوْتُ بنفسي وخلعت بدني جانباً، وصيرتُ كَأَنِّي جوهرٌ مجرد بلا بدن، فأكون داخلياً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العِلْمَ والعَالِمَ والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والفضياء ما أبقي له متعجباً بهتاً؛ فأعلم أَنِّي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرتُ كأَنِّي موضوع فيه متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأَنِّي واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء مالا تُقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع»<sup>(٤)</sup>.

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية. وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس، أعني معرفة الإنسان نفسه، بأن يعرف أولاً ماهية النفس، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك. والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يلفها إلا قليلٌ جداً، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا، معشر الناس، كأنه فنان ماهر ومشرّع حكيم، في صُور لا تزال متجددة البهاء، كأنها عبادة الله. وفي هذا يبدو الفيلسوف، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس، وساحراً يخلب الألباب؛ وعلمه يرفعه على العامة، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات.

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ دتريش في برلين عام ١٨٨٢.

(٢) أقصد العيان العقلي المباشر، كأنه معاينة حية.

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) نفس المصدر ص ٨.

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود؛ من فوقها الله والعقل، ومن تحتها الطبيعة والمادة<sup>(١)</sup>؛ وهي تفيض من الله على العقل، وتوسط العقل تفيض على المادة، فتحلّ في الجسم، ثم تعرج إلى مكانها؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة العالم. والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (vous)، والعقل ملاك كل شيء، وكل الأشياء فيه معاً<sup>(٢)</sup>. أما النفس فهي عقل أيضاً؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة، هي عقل تصوّر بصورة الشوق<sup>(٣)</sup> إلى العالم الأعلى، إلى عالم الكواكب، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية، متسامياً عن التخييلات والشهوات.

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام<sup>(٤)</sup>.

#### ١٤ - فهم العرب لأرسطو:

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى، فإن صلة هؤلاء العلماء المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة، فكان بديهياً أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون: الجمهورية أو النواميس، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم.

وثمّ عامل آخر جدير بالذكر؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفّق بينها، فالتزموا الجري على هذا المنهج؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد

(١) نفس المصدر ص ٣.

(٢) نفس المصدر ص ١٦، ٩٣.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) وكان المتأخرون يمتدحون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (رمناه الأسطقات الإلهية) لبرقلس.



على خصومهم والدفاع عن أنفسهم، فلم يكن لهم بدٌّ - على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلْتَمِعة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حق غيره. وقد ظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدمة<sup>(١)</sup>؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف بالكتب التي رجعوا إليها، ولكنهم كانوا أقلَّ حظاً من الابتكار؛ فقد كانوا يرون أن لقضاء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له.

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريبٌ في أنه بلغ أعلى درجات اليقين؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت لها قبلهم، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صلتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، أو أن يُرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد<sup>(٣)</sup>.

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلسفة في الجملة، فوجهوا عناية كبرى للهِجْم التي شأنها أن تقوّي الإيمان، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه المقارنة أسّسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام.

(٢) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملاح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات. لكن الحقيقة هي أن الماعاني التي قصدوا فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي الماعاني اليونانية، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان. وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال - راجع في تأييد هذه الفكرة بحثين ليوليوس أوبرمان. ج. Obermann عن مشكلة العلية عند العرب، ظهر في المجلة الفيثاوية لمعرفة الشرق WZKM المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠. والمجلد ٣٠ (١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠. وكذلك مقدمة كتبه عن الغزالي بعنوان: Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis، قينا وليترج ١٩٢١.

(٣) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقلين الذين اصطلمت آراؤهم بالدين اصطليماً واضحاً.

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية. أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب، حقيقةً علياً يُمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة<sup>(١)</sup>.

## ١٥ - الفلسفة في الاسلام:

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتحالية (Eklektizismus)، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق؛ ومعجى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها<sup>(٢)</sup>.

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها. ولهذا البحث شأنٌ عظيم، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة في بلاد اليونان، حتى لقد يُمهدنا الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها.

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً، لأنه يُرينا أولَ محاولة للتغذي بشمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوّلين. وإذا أخطأنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس

(١) ربما يقصد المؤلف لمن رشد خاصة.

(٢) هذه حكم لا أساس له - راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة.

على حذر، ويجب ألا نَفْرِطَ في أمره الآن على الأقل؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة.

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف؛ وهم، وإن اتشبحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن ننتهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية، ولنَدْخُ الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مُهيأة لهم<sup>(١)</sup>.

---

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر، فلفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر مستقلة حتى ولا اليونانية، فإن لكل فلسفة طلبها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني.

# البَابُ الثَّانِي الفلسفة والعلوم العربيّة

## الفصل الأول

### علوم النّفثَة

#### ١ - أنواع العلوم:

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، يقسمون العلوم إلى: علوم عربية وإلى علوم الأوائِل أو العلوم غير العربية<sup>(١)</sup>؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان، والفقه، والكلام، والتاريخ، وعلوم الأدب، ومن الثانية العلومُ الفلسفية، والطبيعية، والطبية.

وهذا التقسيم صحيح في الجملة؛ فإن العلوم الأخيرة، وإلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تشجّ بين العرب شيوعاً تاماً. على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموّها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم، فمست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال، من الشعر واللغة، والفقه والدين؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص؛ ويسهل أن تتعرف تأثير الأجانب، ولا سيما الفُرس، في كيفية نشوء هذه العلوم.

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يزل شأنه في ازدياد.

#### ٢ - اللغة العربية، القرآن:

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير، وبما في طبيعتها من قبول للاشتياق خليفة أن تتبوأ مكانها بين

(١) لعل المؤلف يقصد بها عبد الله محمد بن يوسف الخوارزمي، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم: «وجعلته مقاتلين: إحداهما لعلوم الشرائع وما يقتزن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم المعجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم». طبعة ليدن ١٨٩٥، ص ٥

لغات العالم؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية، في ثقلها وقلة مرونتها، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم، فنحن نستطيع أن نعبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً.

وأي لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة، ومن الصعوبة أيضاً، ما في اللغة العربية، كان من المحتّم أن تهتّىء الدواعي إلى أبحاث كثيرة، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس.

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداينة القرآن وقراءته وتفسيره؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض. وجُمِعت شواهد من أشعار العرب القديمة، ومن الكلام الحيّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام.

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحيّ الجاري في مخاطبتهم، غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يخلُ صنيعهم من تكلفٍ أحياناً<sup>(١)</sup>؛ على أن السُّدُج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب، حتى أن المسعودي ليقصّ علينا أن بعض نخاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن، وهم في نزّهة، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون التمر، فلما سمعهم عَنَوْا عليهم فصغهم صغماً شديداً<sup>(٢)</sup>.

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير؛ وإذا كانت قد جُمِعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن، وهو طبيعي، فهل في هذا تكلف؟! خصوصاً وأنه تقرير لأمر تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها.

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، المتوفى عام ٣٠٥ هـ. وأحد قضاة البصرة وأصحاب=

### ٣ - نخاة البصرة والكوفة:

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وَضَعَ علم النحو وأشياء كثيرة غيره، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام.

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة؛ ويحيط الغموض بأول نشوء دراسته؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيويه<sup>(١)</sup> لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب.

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية؛ فيقال إن نخاة البصرة قد جعلوا للقياس شأناً كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة، كما فعل البغداديون فيما بعد، على حين أن نخاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشذ عن القياس؛ ولهذا سُمِّيَ نخاة البصرة «أهل المنطق»، تمييزاً لهم عن نخاة الكوفة؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مبينة بعض المبينة لنظائرها عند الكوفيين.

وكان العرب الذين بقوا على سلتيتهم العربية، غير متأثرين بالثقافات الجديدة، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين، حتى أسرفوا في التدقيق في أمر اللغة؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء.

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها؛ وكان بين نخاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية.

---

= النوادر، هو بعض أصحابه جالسين تحت النخل، على ضفة نهر من أنهار البصرة، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَعْلَيْكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، ثم سأله: كيف يقال للواحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء، ثم سأله أن يقل ذلك بالجملة، فقال: ق قبانوا في قباين؛ فلما سمع الأكرة ذلك استظموه وقالوا: «يا زنادقة! أنتم تقرأون القرآن بحروف الدجاج؛ وعدوا عليهم ففصمهم، فما تخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل». مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ - ١٣٤ طبعة باريس.

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب؛ وفي تاريخ وفاته خلاف، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ.

#### ٤ - علم النحو النأثر بالمنطق، العروض:

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد والتراتفات ونحوها، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها، على أن السريان والفُرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (NEQIEQUNVEIAS) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد<sup>(١)</sup>، يسرّ للعرب الاطلاع على كل ما كان من اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية؛ وعلى هذا المثال حُصرت الجمل في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر، كما حُصرت أقسام الكلمة الثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف.

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة<sup>(٢)</sup>.

وقام جدال من بعد حول مسألة البلاغة أي في اللفظ أم في المعنى؛ ثم دار البحث في اللغة أي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان؛ وبالتدرج رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح، من وضع الإنسان.

ويرى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية، وكما جُمع النثر الذي يجري في محاورات الناس، وكما جُمعت آيات القرآن، كذلك جُمعت قصائد الشعراء، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين، كالوزن الشعري مثلاً.

وبعد النحو نشأ العروض؛ ويقال إن الخليل بن أحمد<sup>(٣)</sup>، أستاذ سيويه، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة، ويروى أنه مُستنبط علم العروض، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القومي الاصطلاحي في الشعر، كان هناك من يرى أن وزنه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً؛ لذلك

(١) انظر ما يلي.

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي؛ وتجد للجاحظ أثراً في الناحيتين: أما في الخطابة فإشارته إلى القياس المضمر في البيان والبيان؛ وإما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديهي المعروف عندهم بالقول الموجب.

(٣) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦).

نجد ثابتَ بن قُرّة<sup>(١)</sup>، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري، وأن علم العروض علمٌ طبيعي؛ وهو لذلك يعدُّ من أقسام الفلسفة.

## ٥ - علوم اللغة والفلسفة:

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له، ليس هذا مجال الإفاضة فيها؛ وهو، على أي حال، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة، ومن نشاط في جمع ما تفرّق؛ ويحق للعرب أن يفخروا به. قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة: ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء؛ ولا أرى كبير نفع لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة، فهي مُضرةٌ بالعقيدة، وتؤدي إلى مفاسد نعوذ بالله منها<sup>(٢)</sup>.

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم؛ ولم تفرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية!!

وقد ذاع فن الخط الجميل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً، وبلغ من الرقي صورة فيها دقةٌ وسمو؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الإبتكار، شأن الفن العربي في جملة؛ وتتجلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة الغربية كلها.

---

(١) هو ابن الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ - ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ - ٢٢٠، والقهرست ص ٢٢٢؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا.

(٢) لم أستطع الانتهاء إلى صاحب هذا النص، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفي عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة لمي سعيد عن الفلسفة.



## الفصل الثاني

### مذاهب الفقهاء (١)

١ - السنة، الحديث، الرأي:

إن المقياس الذي يرد إليه المسلم أفعاله وينبئ عليه أحكامه، إذا لم يحكمه سلطان العرف، هو كلام الله المنزل في القرآن، ثم التمسى بنبئه (عليه السلام).

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نص كتاب، أعني أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنة النبي، كما وصلت إليهم عن أصحابه. ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مننيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه، لم يكن للإسلام بها عهد؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات ونظم لم يحكم فيها الكتاب المنزل، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها.

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بد من الحكم فيها، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زمناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك، في الشام والعراق، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة (٢).

وسمى الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأناً في إصدار الأحكام، إلى جانب الكتاب والسنة «أهل الرأي»؛ ولما هم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ)، مؤسس مذهب الحنفية.

(١) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب «تمهيد لتاريخ الفقه الإسلامية» للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزق، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ - ٢٤٥.

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لتري مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م).

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا، قبل ظهور مذهب مالك (٥٩ - ١٨٩ هـ)، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس، وإن كان قليل المدى، وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم<sup>(١)</sup>.

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تعلُّم الأحكام تقوم على الهوى، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث الميَّن للسنة النبوية، فجُمعت الأحاديث من كل صَوْب، وأُوكلت، بل وُضع الكثير منها، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذي يستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبته للنبي.

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان: فريقُ أهل الرأي، وأكثر ما يكونون في العراق، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة.

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤)، صاحب المذهب الفقهي الثالث - وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة - جعل في عداد أهل الحديث تمييزاً له عن أي حنيفة.

## ٢ - القياس:

وكان تعلُّم المنطق مؤثراً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين، هو القياس. ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان، أما وقد اتُّخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمي<sup>(٢)</sup>.

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولد آل المنكدر الشيبين المعروف بريعة الرأي، فقيه أهل المدينة وقد أدرك جماعة من الصحابة، وهو أستاذ مالك ابن أنس. ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي، وتوفي سنة ١٣٠ هـ، أو سنة ١٣٦ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩).

(٢) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة، راجع كتاب «تسهيل لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٣٩ - ١٤٦، ١٥١، ١٥٨، ١٦٣، ١٧٢، ١٩٠ وغيرها.

والرأي والقياس، وإن أمكن استعمالها مترادفين، فإن مجال الحكم الشخصي في ثانيهما أضيق منه في أولهما. ولما أُلِفَ الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أي بطريق القياس التمثيلي، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (أي بطريق القياس الاستدلالي)<sup>(١)</sup>.

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر، وعلى أوسع صورة، بين الخفية، ثم بين الشافعية من بعدهم، ولكن في مجال أضيق.

واتصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلي، أو هي لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئي؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية.

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يَلْ كَبِيرَ شأن؛ فبعد الكتاب والسنة، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع، أعني اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم؛ وإجماع الأمة، وبعبارة أدق إجماع المجتهدين - الذين نستطيع أن نشبههم بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي - هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي.

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع<sup>(٢)</sup>.

(١) ويعرض كلاهما؛ ولكن كلمة قياس تقابل في العادة كلمة Anologie؛ على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى الترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية ouyyoyiowis على حين أن الكلمة اليونانية avayivia تترجم بالكلمة العربية: مثل (المؤلف).

(٢) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة - فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢، ١٧٦ - ١٧٨.

### ٣ - موضوع الفقه ومنزلته:

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها؛ والإيمان أول واجبات المسلم. وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر، شأن كل جديد، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية، وتحول أمثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر. وقد أثار هذا معارضة من جانب سُذَّج أهل الورع، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ولكن أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمّون الفقهاء في المغرب) هم رثة الأنبياء.

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا. ويكاد كل مسلم يلمّ بطرف منه، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة. ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة، لا غناء لها عنه كل يوم؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة<sup>(١)</sup>.

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفرعاتهم. والفقه في جوهره قانون نظري مثالي، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة<sup>(٢)</sup>.

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه، وهذه تنقسم عندهم إلى:

- (١) إلبام العوام عن علم الكلام من ٢٠ - ٢١ مصر ١٩٣٢ م.
- (٢) حض الدين على التكمّل الخلقى بالفضائل كلها وعلى التكمّل العقلي بالمعارف والتكمّل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط وآخذها وأدلتها، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قنوني عند الكثيرين، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية - الدينية على أسس تربوي نفسي، فنصروا بتحليل التوايا والبواحي والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية - الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين. وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المالكيين إلى الزهد والتصوف، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الحارث بن أسد المحاسبي، في كتابه المسمى «الرعاية لحقوق الله» الذي نشر في مجلتي ربي كعب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب «بهد من أناب إلى الله» وكتاب «المسائل في الزهد» وكتاب «المسائل في أعمال القلوب والجوارح» وغيرها. ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتبه «قوت القلوب» والغزالي بكتبه «إحياء علوم الدين» وهنا نجد علم الفقه يحول من علم تطبيق قنوني إلى علم أخلاق تهديني بالمعنى الصحيح.

(١) أعمال أداؤها واجب، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها، وهي الفروض أو الواجبات.

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها، وهي السنة والندوب والمستحب.

(٣) أعمال أبيحها الشرع. وليست موضع ثواب ولا عقاب، وهي المباحات، أو الجائزات.

(٤) أعمال لا يُقرُّها الشرع، ولكنه لا يعاقب عليها، وهي المكروهات.

(٥) أعمال نهى عنها الشرع، ومن فعلها استوجب العقاب، وهي المحرمات.<sup>(١)</sup>

#### ٤ - الأخلاق والسياسة:

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية، عند أهل السنة وعند المترنقة، مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد ويصطيغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون. ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين ستتكمّل عنهم فيما بعد، وكثيراً ما تردّد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين، لورود مثل ذلك في القرآن<sup>(٢)</sup>، ولأن نزعة الإسلام في جملتها نزعة جامعة تُوفّق بين الطرفين المتناقضين.

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أوّل عامل أحدث اختلافاً في الآراء؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة، أعني رئاسة الجماعة الإسلامية، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله.

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية؛ فلا حاجة لمؤرّخ الفلسفة أن يتعمق فيها، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية.

(١) قارن: Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155. (المؤلف).

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل: «ولا تجعل بينك ومنهولة إلى عهك ولا تبسطها كل البسط» ومثل: «والذين إذا اتفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً».

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت؛ ولكن الأحكام الأقوياء لم يحفلوا به، كما أنهم لم يعاينوا بنظريات الفقه، وعدّوا ذلك من التدقيقات الكلامية؛ أما الأحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكلية.

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة من الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة.

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقلية، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة.

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظّ العلم، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصوّرة، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة؛ فالشعر العربي لم يتدع «دراما»، ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية..

## الفصل الثالث

### المذاهب الاعتقادية (مذاهب التكمين)<sup>(١)</sup>

#### ١ - العقائد النصرانية:

جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم يجتهد بنظريات؛ وتلقوا فيه أحكاماً، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد<sup>(٢)</sup>

(١) تَبَّ مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة، وإلى موافقات التكمين للفلسفة وأغلبهم عنهم؛ وبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن التكمين فرقة من فلاسفة الإسلام؛ نجد هذا عند تينمان وريتز، ويذهب ريتز إلى أن مذاهب التكمين هي الفلسفة العربية الحقيقية؛ وبجانبه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) ولورنتس رناند ورنان، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق التكمين. ولا يزال الباحثون المعاصرون يجمعون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام. وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والإصطار للخياط، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى؛ بل إن علم الكلام في الإسلام احتلظ بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات في مقالة ابن خلدون)؛ راجع أيضاً:

Tennemann: Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I. p.

363.

Heinrich Ritter: Ueber unsere Kenntniss der arabischen philosophie, Goettingen, 1844,

S. 11, 13.

E. Ranan: Averroes et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II: pref. p. VI - VII; p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالمفكرين العادين، أو بمارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد، وعلى المنهج الخاص به، وطبقاً للغة من البحث، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب، بعد ما يتقدم في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء. وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية.

أما الأنبياء، وحتى أصحاب الفطرة الفارقة من ذوي الإنتاج الفكري أو الفني أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية، فمهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص =

.....

= الإنتاج الإنساني الفياض أن يبينوا صفاتهم، مستدين إلى استقرار أحوالهم - والذي يعني هنا هو استقرار تاريخ الأنبياء المثقلين خصوصاً أنبياء بني إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلي ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفالقة إلا على نحو قاصر؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملاح أو الصفات والأعمال الخارجية، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية قط.

ولا يليق بباحث علمي من الطراز الحديث، إذا كان يعترف بالنبوة وبأثباتها ظاهرة وقعت بالفعل، أن يستبج لنفسه، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمي الحديث، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة. وهو من غير شك، إن فعل ذلك، يقتحم ميداناً لا تستخدم فيه الوسائل العلمية التي لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها؛ وكل هذا لا يتجس بياتاً لماعية، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء.

إن بني آدم يتفاهرون في الواقع لا بالظواهر، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر. وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحي، على ضوء ما يتمكس من شخصيتهم الفريدة، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم، في الأرواح المستعدة لتلقى تأثيرهم، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً نبوياً في هذه الأرواح. وهنا لا يفيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا التلخيص لجملة صفاتهم، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلاً؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً.

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل نعي وصف الماء الذي يجري على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في المعمل أو الوصف لشكل هذه العين، في معرفة القوة للدخالية التي تدفع الماء، شيئاً؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذو مشاهدات باطنة يحسونها ويعاينونها بأرواحهم، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على ظاهره من سمات؟ وأين هذا من أحاسيسه التي تموج بها نفسه والتي لا يعرفها إلا هو، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس؟!

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن، فقيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوي نظريات مبوّة، على طريقة المؤلفين في العادة ذلك أن القرآن، نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يحصي الأشياء، ولا يعطي منطوق نظريات، بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادي، عندما تتصور نفسه بالرأي أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسي أو العقلي، كماذا في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً، هو بيان للشيء، كنما أحواله هي التي تنطق عنه، والأمر، إذا أردنا التمثيل، كالنسبة بين النعم الجميل الساري في الروح وصورته الخارجة بالآلات الصوت، ولله الخلل الأعلى. =



« إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها، وعن الإنسان وموقفه في الكون، وعن الملوكي والسفلي وما فيهما، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق المنيّة والعوالم غير المحسوسة، مخاطباً العقل الإنساني الطبيعي السليم، لا العقل الذي قد شكله العلم الحسي والنظري، فحور فيه وملاً قوالبه بما اصطنع أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر، أو يؤدي إلى التضرر للستر في الأخطاء.

فالقرآن يبنى بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم هو يبنى للإنسان المفكر المخاطب به، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء، على طريقة التنبه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان، قبل التشوش العارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوابها الخارجية على كل حال. وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبنى عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه متمكناً مما يقرره القرآن مباشرة.

وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم مآلاً وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبنية المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعلم أن تصف عمل الطليحة الفكرية، فحسب؛ بل هي التي ينتج أسسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة، ناشئة عن موضوع الفكر مباشرة وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبينة مفصلة بأقسامها وأدلتها. ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل، على قواعد الفكر للزمنة، ومن التنبه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التنبه في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة.

والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية «تذكرك» هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر، ومن الإلتفات والنظام والتدبير على النظم المدبر المتقن، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل: «إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء، فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون» (سورة البقرة، آية ١٦٦)؛ «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم، ألا تبصرون؟» (سورة الذلزلات، آية ٢٠ - ٢١)؛ «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟» (سورة فصلت، آية ٥٣). أم خلقتوا من غير شيء، أم هم الخالقون؟ أم خلقوا السموات والأرض؟ بل لا يوقنون؟» (سورة الطور، آية ٣٦، ٣٥) «أفأنت الله شك، فاطر السموات والأرض؟» (سورة إبراهيم، آية ١١)، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة.»

وقيل الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تعارض، وهو الذي نملله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية، وسلموا به دون أن يتساءلوا: كيف؟ أو لِمَ؟<sup>(١)</sup>

(١) = ولما كان الأنبياء يلقون الوحي، فيصرون بفضل في أقوالهم أفعالهم وما يضحون أو يقرّون من نظم، هدأة للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه وطبيعة الوحي أن يكون مذهباً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح، وموجهاً لها في الفكر والحياة، على منهج صحيح، يكوّنه العقل السليم للمخاطب بالوحي، بعد أن تصور النفس بمحتوى الوحي، فيصبح بمرجأ بها وحالاً لها فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف، بعد هذا، على القرآن، إلا بالمعنى الذي بُهتُ إليه في أول الكلام؟.

إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم: كيف؟ أو لِمَ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له، وسؤالهم للمستمر، وإعراضهم حل ما كان يقوله لهم، إلى أن لئوا، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً. والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي، من العرب الوثنيين، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ملهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يفكروا فيما خلق الله وألا يفكروا في ذاته بل تناقش المسئلة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلانهم آيات القرآن، فنهام النبي خوفاً من أن يعمل بهم الجندال عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي، ولكيلا يؤدي الجندال إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين، جراً ورده الشبهات الفاسدة. وكل تاريخ الوحي المسملي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحي بالمعنى الحقيقي.

أما ما يقول المؤلف عن التعارض للوجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الثالب على تقطين: حل الذات الإلهية ومدى فعلها، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي، تُعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والإختيار. وقد أشار هـ جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه، منذ زمان طويل، على أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته، وردد رأيه بعضُ المستشرقين مثل جولنزيهر في كتابه المسمى ومحاضرات عن الإسلام Vorträge über den Islam وهو المترجم إلى العربية بعنوان «الغبنة والفريسة في الإسلام»، وغير جولنزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية، ولا ألم بمضارته العقلية الإمام الصحيح، ولا حاول المسئلة بالفرس على فلسفة القرآن الصبقة وعملولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المشبهة، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية: «هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشبهات، فَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَلِيَتَّخِذُوا تَأْوِيلَهُ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سورة آل عمران آية ٧) =.

« فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يغلب عليها أحياناً الشعور بمظلة الله وقدرته، حتى يتضاءل بجهاشها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره، فنجد آيات مثل: «خالق كل شيء»، وهو القاهر فوق عباده»، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله «، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء»، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقُدرة الإنسانية المحدودة، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق، ونجد عند ذلك آيات مثل: «وقل: الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي.. الآية»، «كل نفس بما كسبت رهينة»، «من اعتدى أثماً يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنا يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل»، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يُرى، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى»، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» - لكن لرأي جريم أو جولتزهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدنية تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود. ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تيرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب.

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتماليين لا معنى عنهما، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على دلائل نبوة غيره من الأنبياء، فقد كان موقف الإنصاف العلمي يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم في القرآن من وجهة نظر غير التي يتكرر المنكرون الوحي المحمدي على أسسها.

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام، ولا أديب متخيل، ولا فنان مخترع أو واصف، بل فيه تقرير لحقائق، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدها، رغم تنوع صور التعبير عنها. وقد تقدم (في التطبيق السابق) القول بأن الوحي الديني فيضٌ عن منبع عميقة، فلا يحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية، وألا لا تلبس بها.

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجهية لوجود آيات في الدور المدني من التي تؤكد الفعل الإلهي الأعلى، وآيات في الدور المكّي تؤكد الفعل الإنساني، غير الأسباب التي يتكلم عنها جريم أو جولتزهر، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الإسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه، وذلك بقصد التمهيد للعودة الإدارية إلى الإيمان بالله، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب. ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الديني من وجهة نظر الدين بوجه عام تلخص الوضع الديني فيما يلي:

أولاً: يوجد إله، هو ذات مطلقة، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذي لا نهاية له.

ثانياً: هذا الإله خالق، خلق الكون كله بقدرته وإرادته، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما في الممكن والمخلوق من المراتب: وجود مادي صرف - وجود مادي وحياة - وجود مادي وحياة وغريزة عليا - وجود مادي وحياة وعقل - وجود عقلي صرف. وهذه الموجودات. كلها لم تنشأ وحدها من عدم، بل هي =

== موجودة عن وجود الذات الإلهية، وهي تبقى في وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل مرجعها فيها؛ هي بالإختصار فعل لموجدتها، ولهذا الفعل بفعله تملق لا ينقطع.

ثالثاً: من هذه المخلوقات الإنسان؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات: تحته عالم المادة والحیوان، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ بعض صفاتها في نفس الإنسان؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجي في تركيبه، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء، حتى عن بدنه، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعلم والتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة، له القدرة على فهمها والمقابلة على العمل بها في نفسه، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي، وبقية الآراء هي من نظرات الفلاسفة للإنسان).

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية، فهو حلقة اتصال بين عالين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان، في المقام الذي تكلم عنه فيه، بأنه «مواطنٌ في عالين».

لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب، على نحو يصعب معه تكييفها، ويبحث يبدو فيه شيء من التناقض، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية، ولا يترك أصاق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه. ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلة - كما هو بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلة، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال، فحين النواحي المختلفة لطبيعته. وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون. فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله: عن المطلق في إطلاقه، وعن المحدود في محدوديته، وعن العلاقة بينهما. وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح.

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بغيره، ولا يمكن أن يُطبق عليه أي اعتبار من الإعتبارات النسبية التي هي بالإختصار وجهة نظر الإنسان المحدود. والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شيء له من الصفات المعروفة، إذا أخذت هذه الصفات بمعناها العادي، بل هو لا يعرف إلا سلباً، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق. =

= وهو أخيراً لا يُدرَك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعي من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته.

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما نتبته منها، فلما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تيسر إلا بالرجوع إلى المطلق، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم، كما يقول الفلاسفة، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته، وبما فوقه، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات، وكل ذلك لا بين حقيقة، وهو في حق المطلق لا يعني شيئاً.

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي، ولا أن تعرف، لأنها ليست، في ذاتها، إلا اعتباراً ذهنياً، فلا بد، إذا كان الأمر كذلك، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة، ومن ناحية المحدود تارة أخرى، باعتبارهما في الأعصاق طرفين ذهنيين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء.

والقرآن كتاب دين، يقول مبلِّغه: *إِله وحى إلهي، جاءه، ليبلغه للناس، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المُردي إلى الإنصال بالمطلق، وليقوموا بعمل شاق، أساسه الكفاح الروحي للإغناز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق، كشيء يرجع إلى مصدره.*

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى للمشكلة التي نحن بصدها، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن.

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أثناء، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موسى إليه من جهة موجد الكون، كما هي عقيدتي، فإن القرآن من حيث *إله وحى إلهي* وكتاب دين موجه للإنسان، يمر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويمر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى - وهذا طبيعي، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود، كما تقدم؛ أو هو قد يمر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى.

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً، لأن الوجود الواحد وفي نظره الإنسان المحدود له أو لنفسه.

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود.

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً، وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين، أو مرده إلى النظرة الفلسفية لإزائها.

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله *«ليس كشيء شيء»*، أو أنه *«لا تدركه الأبصار»*، أو أنه *«فَعَالٌ لَّما يريد»*، أو *«لا يُسأل عما يفعل»* - فهنا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للامح وجه الله، أو *«على العرش استوى»* (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرشه =

= ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف)، أو «وجوه يؤمنون ناضرة إلى ربها ناظرة» (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجمالها وجلالها للذين لا يوصفان، لا يهونهم، لأنها غير مذكورة في الآية)، أو «كسب على نفسه الرحمة» (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته)، أو ما ورد من أنه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل - تقريراً لما له من العلة - أو من صفات مما له نظير في الإنسان، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه؛ لأنه إكمال للكلام عنه، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه، باعتباره ذاتاً متعالية، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي، والذي فيه شيء رباني، لأنه ملك الأرض «وخليفة» الله فيها. وتقرير هذه الصفات التي تشر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تبيين الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً مائياً للوجود، أو معطلاً من الصفات، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق، ولكيلا يسيل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم؛ وهو أيضاً لإيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه - هذا من جهة. ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كل كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والإعاريات وضروب التشبيه. وقد تقدم القول بأنه لا يجوز، من حيث المبدأ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه، بل يجب على المحدود أن يتجاوز، بوثبة عقلية جريئة، حدود نفسه، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدني إلى الحق من جهة، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى.

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة، لأنها غير شاملة؛ ومن أي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود، مستغلاً بلمذاته عن كل شيء، فلن يجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جديداً، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة.

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره، بل أن يربطها بما فوقها، لتكون أوثق وأعم وأصدق. وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقل وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية.

وهذا كله إذا نظرنا للسؤال من منظار العقل النظري الذي، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسي، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه توتر، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى.

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية والإنسان والكون والعلاقة بينهما - معانٍ أخرى، لا تناقض ما تقدم؛ ولكنها، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة، فإن الفكرة فيها تكون موحدة، ويكون الانسجام أقوى، وتجلّى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل؛ ويبدو الوجود عند ذلك، دون حجاب، واحداً، له شئونه التي لا تنفك عنه، وكلها =

= خير، لأنها له؛ والأشياء كلها شعونه، فهي كلها غارقة في الخير، وكلها حاملة للوجود والجمال، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد.

غير أن هذا كله يورى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الإعتبارات؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً، انفعلاً لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتبوع الحس.

إن الوجود الحق العميق واحد، ليس فيه فجوات، وله شعونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها؛ وهي ليس لها وجود بلاتها، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً. وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد. إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق، ببيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره، وإليه مروده، وبه قوامه؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له. هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية.

ومن أفعال موجود الكون ما هو فَعَالٌ في غيره ومنفعل به؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة، فإن من الحق أن يقال أحياناً - كما يقول القرآن - إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وكذلك من الحق أن يقال - إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار - إن الآثار فعل لمؤثراتها، أي كانت، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها، فالوقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر. وعلى هذا الأسس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته، أو أن نفس ارتباط الحوادث - إرادته كانت أو غير إرادته - بمشيئته، من جهة، كما نستطيع أن نسد الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إله السبب المباشر لها من جهة أخرى.

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والإختيار فثنا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على أن الإنسان مُجَبَّرٌ ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلف باعتبار أنه مريد قادر. ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حرية تامة لكان مصيباً من وجه، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته، عندما يتصور نفسه إرادة مستقلة، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ لكان أيضاً مصيباً من ناحية، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها. ولذلك عبر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان القيود.

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية.

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن =

= يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية؛ وليحاول، على سبيل التجربة، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه، من جهة أخرى.

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تحليلها، وهذا أبجدي على الفكر من إشارة علوية غير مدعومة إلى تعارض مزعوم في القرآن؛ وتحليلها يتبر ناحيتي المشكلة. فالحق أن الإنسان منصرف بذاته من جهة، وهو ينصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجد، كما ينصرف منصرف موجد فيه، من جهة أخرى؛ فهو أشبه بمخلقة من سلسلة يجب عليه، إن أراد معرفة آخرها، أن يحاول معرفة أولها، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه.

ويتبين، مهما كان الأمر، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود؛ وهنا تفهم سر ما في القرآن من مثل: «قل: كل من عند الله»، وتفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله، وهو إذا كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصي ولقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله، فإنه - فيما اعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء، وهذا صحيح؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الإنزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة، في وجودها؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد.

وتم نقطة هي: كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة، وبين أنه موجود بفعل إله، فيه فعل، باعتبار أنه موجد له ولقواه وملكاته من جهة أخرى؟ هنا لا يوجد تناقض، لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بمحكين متضادين؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق، وليس في هذا تناقض عقلي.

ويلتقي الطرفان لو تفقنا يمسيرتنا إلى أعماق الأشياء، واستطلعنا أن نظل في داخل ذلك السر العظيم، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق. ونقطة أخرى هي: كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده وقواه أثراً لموجد، هو منه (الموجد)، وبين أن يكون مكلفاً؟ وليس هنا تناقض، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف، وهذا هو متطبی الإبداع.

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة =



= الإنسانية، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية، وينال المقامات السنية أو العقاب، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالإمتحان والإبتلاء. ولما كان الإنسان نظراً للجهد والمقاومات المختلفة، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه - لو لم يكن داخلأ في حلقة من المؤثرات والآثار المتروكة - فإنه إن كان مسؤولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى.

وفي القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل، والتصريف والتدبير، وفي القدرة على التصير والتبديل، والبسط والتقبض، والعطاء والمنع، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إيقافه وإهلاك ما فيه، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة، وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها، وليس يجوز أن يُفهم شيء من مثل هذا على أنه تصف أو ظلم من جانب الله، لأن التصف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والحق، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية كما أنه يقبله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال والاتق بإله الحق.

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه للظاهر في المدة المقررة له، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية، فلا شك أن كل شيء، ما دام من آثار فعله، فهو في ميدان قدرته المطلقة، وهذا شيء منطقي واضح، وهو لا يغير المخلوقات، بل لها أن تستمد بأنها ليست في حلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها.

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية «وما تشاءون إلا أن يشاء الله»، أو «وما ربيت إذرمت»، ولكن الله ربي، «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً»، «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله»، واذكر ربك إذا نسيت؛ وغير ذلك من الآيات؛ فالحق، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريدأ، فإنه يريد أن ينيه إلى ألا ينسى أنه لم يصبح إلأ آخرأ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده، ومرتبأ به، وداعلاً في نطاق الملك الإلهي. ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون، إن شاء، فتقع العواقر أو غير العادي من الظواهر الطبيعية، وأن تتصور كيف توجّه نفوس بعض بني آدم، أو كيف تلهم الحيوقات؛ لأن هذا كله لا يحدو أن يكون تعطيلأ مؤقتأ لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها، وليس في هذا شيء غريب.

ليس الإشكال في هذا كله، لأنه في الحقيقة فرع لمسألة وجود الذات المرجعة للكون والمدرجة له، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها، وما لها من صلة دائمة بالكون، وكل هذا الكلام موجه لمن يقول بوجود الإله المبدئ. أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أسس مقدمات وأدلة أخرى طويلة، ليس هنا مقامها؛ وهي عند العقل ثابتة كعبوته عند نفسه، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل.

= أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هداهم وضلالهم وأهم في طاعتهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع؛ وإذا كان في الكون شرٌ فهو في الحقيقة اعتباري، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها.

إن الباحثين المسلمين الذين يستعملون منهج النقد العلمي في موضوع الذين يضمنون أنفسهم، تمسحاً مع موقفه العلمي، خارج الدين؛ وتوزعهم في الغالب المعرفة بفلسفة الدين؛ ولا أقصد الفلسفة التي هي أشبه بالنظر في الأحوال الخارجية للآديان والتسجيل لها ولما توجه في نفس الناظر بعد شيء من الإستنباط غير القطعي، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية، وهي فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقي فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفي؛ ولكن هؤلاء الباحثين، خصوصاً من المستشرقين الناظرين في الإسلام، يريدون الحكم العلمي على التصير الديني عند المسلمين، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة، وثمرة انسجام الروح مع الوجود الحق؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة، أعني مشكلة الوجود، لكي يفهموا التصير الديني على ضوء الشيء الذي هو تعبيرٌ عنه، يطرقون ميداناً لا يقع تحت التجربة المباشرة للباحث العادي؛ وهم يكتفون بما يشبه الغزل في موطن الجدد فيشبهون إلى التعارض الذي لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يفرس على الأصول المصيبة التي عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح. ثم ينظرون نظرة تحليلية؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذي لا يتجاوز التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُلمُّ منه شئاً.

إن القرآن كتاب موجهٌ للإنسانية كلها، وهو ينطق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويصير عن ذلك تلميحاً.

فالمؤمن الورع الذي قد نفذ في كنهاته الشعور العميق بأنه مخلوق، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية، يجد في القرآن ما ينسب ذلك.

والمؤمن المعتز بفعله للخير المعترف بالمسؤولية في فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ووفق مع العدالة التي يتصورها.

والمؤمن المذنب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وكتاب ما يبدد يأثم ويعطفته على مصيره.

والناظر نظرية فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته.

والخاسر الذي يزعم أنه هالك، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله. وحتى الشيطان الإنساني المارد يجد أنه بخناذه وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان. فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصيرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد. بل هو موجهٌ للإنسانية المتطورة السائر في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان، على الأساس الفلسفي. وإذا احتجَّ متعائل: لماذا يوجد الشر والأشرار في الكون على الإطلاق؟ فليحاول، كما فعل الفلاسفة، أن يمحسَّس أولاً معنى «الشر» بوجه عام، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي =

= المطلق وبين الشر الإختياري النسبي؛ ولنعلم أن الأول غير موجود في الكون، وأن الثاني مجرد نقص، أو فشل، أو خير أقل، أو من اللوزم الطبيعية للكان المخلود أو الكائن الروحاني للملابس للمادة؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي، بل هو شيء سلبى فقط، لا بد منه لظهور الخير؛ فالشر له وظيفة، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة؛ ولو حُرِم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه.

والشيطان وكل المماتين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القليل، عملهم سلبى، ويقال له الخير الإيجابى الغالب في الوجود كله، كما يقابل الوجود العدم بالإختبار العقلى. والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود، وقد يكفى من عظم الخير للكان أن يكون قادراً على معرفة الشر.

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والإعتراف به والسعادة الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتعبد عليه والشقاء المترتب على ذلك. إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيدة وهذا تناقض لا ينفذ إلى تسجابه إلا من ترقى بمشهدته للأشياء، حتى تبين كل نواحيها. وكَم من الآلام نرفضها نحن على أنفسنا أو نحملها سعداء حتى في هذه الحياة؛ وكَم أرغبتنا ضامراتنا على الإعتراف بالخطأ وإحمال العقاب في ألم وسرور؟! وكَم أحياناً أن تُسبِل المأساة منا الموعود أو لَمَّا أنفَسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف؛ وكَم رغب الناس في أن يكونوا شهداء!.

وإذا احتج المسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم، ويزداد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسيية سلبية؛ ورحمة الله تسع لهم، لأنها وسعت كل شيء. ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً متشبهين؟ وهل في هذا جمال؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا، ويكون منهم المكافح بين بين، مادام كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر، وما دامت الأشياء في وجودها - وبني الإنسان أيضاً في وجودهم - مراتب متفاوتة، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخير؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالاً لا يعرفه ولا يتبناه إلا القليلون، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد هذه الحياة. وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من الإختيار بين أحد الحلول الآتية:

١ - القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبر واحد، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغاية، وهذا يخالف الواقع المشاهد، كما أنه يناقض العقل؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر، ولأنه بطبيعته يبحث عن الملة والوحدة؛ والعقل حقيقة لا شك فيها، وتجاهلها مكبرة، وهو =

= يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له، وحتى كل أساس للإعتراض، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أنشأ بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بألوهة كثيرة معدودة الفقل، وهو باطل لا ريب، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير.

٢ - القول بوجود خالق ملهم للأشياء، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه، مستحيل، لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمر جوهري، وهو ليس كشيء يمكن أن يفصل تمام الانفصال عن مصدره، بل إن مصدره يملئه بتبار وجود مستمر. والوجود ليس كنظام الساعة التي تحرك أجزائها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر. وهذا القول مرفوض كالأول، وهما مضادان للعلم والفلسفة، بما يسميان إليه من الوحشة وما يقرانه من انسجام وغالية في الكون.

٣ - القول بموجد للكون فئال مؤثر في جملة وأجزائه تأثيراً غير ملحوظاً مباشرة وغير مشعور به مباشرة؛ وهذا غير مستحيل، لأن الفاعل - حتى في المادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة، كما لا نشعر بأنها نحن اللذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورهما عنا من جهة أخرى؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها. وهنا بحسب هذا القول الأخير، لنا أن نختار بين:

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء، لا يسأل عن شيء؛ لأنه لا شيء فوقه، ولأن أفعاله خلق وقوانين. ولا معنى للإعتراض عليه، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود، وهذا نسي ذاتي لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة؛ وإذا أحجج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه بالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبراً عن وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته؛ فمما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك.

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمين الراضين، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي، فليس له حقوق. ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحيّن لما الجاذبين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم، على ضوء مثل أعلى تخيلونه، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي.

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية، أو عقلية - حسية، أو حسية غالبية، أو بحسب قوى مادية؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية، أو بحسب دوافع وهواجس حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة. وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قاتوني؛ والذي يحتمل مسئولية عمله بحتمها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها الإنسان، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضيق مجال الفعل الإلهي، بل مجال الفضل الإلهي ذاته؛ والموجد لا يتدخل في الكون، وهو في علاقه بالإنسان وحتى بالحيوان يرغمي العدل والحكمة والصلاح، كما يتصورها الإنسان بمقله، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيّد.

وهذا موقف يضع التدينين الحكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين؛ وفي مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل، لأن كون الشيء مخلوقاً، وكونه فعالاً بذاته فعلاً حقيقياً، تناقض؛ وفي نظرتهم من التسف بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق.

(ج) القول بموجد مطلق خلق الأشياء، وعلم كل ما سيقع من أفعاله؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله طبقاً للعلم السابق؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها، لو كان مطلق الاختيار؛ وليس هنا ظلم في رأيهم، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسب عليها؛ ما دامت هي هي.

وهذا هو رأي بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأفعالاً وإشكال الترتبة على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري سراجها من جهة أخرى. وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن. ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن.

(د) القول بالرأي الذي ينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات؛ والمقدمات التي التزمها في وجهة نظري هي:

١ - الوجود الحق واحد، كما تقضي الضرورة العقلية؛ وهو كله محير، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر، كما يتصورها الإنسان.

٢ - الموجودات المتشعبة في ظاهرها شئون للوجود الواحد؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها.

٣ = - الموجودات غير مستقلة، لا في وجودها - وبالتالي - لا في أفعالها، عن الوجود الذي هي شئون له.

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سريعاً لا ينقطع من الموجد المطلق؛ فأفعالها هي من الناحية «المادية» الخارجية المباشرة، وهي للموجد المطلق من الناحية «الصورية» الميتافيزيقية العميقة البعيدة.

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن. وهو، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإني أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطلّق إحدى ناحيتي طبيعة مطلقة تامة؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين: فالإنسان لا يستطيع في العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية، كما أنه لا يباشر العمل المادي الحيواني إلا وهو شاعر - ولو بعض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة القاسي عليه؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا. وفي هذا الكفاح فضله الذي لا يُداني. ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكيف الديني ولا للأمر الخلقي بما تتطلبانه من بذل المجهود، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام في الاختيار، لأن الاختيار بالمعنى العادي لا يكون إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان، فحياء الإنسان على ظهر الأرض امتحان وابتلاء، وفضله في الكفاح مع الإخلاص، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً).

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان - على الرغم من تركيب طبيعته - مكلف بالعمل الخلقي، بل هم يرون أن التكليف الديني والأمر الخلقي لا يوجهان إلا للإنسان، لأنه هو الوحيد الذي تسمح طبيعته بذلك، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً، فلماذا يوجه الإحتراس إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان، إذا كان ذلك مطلقاً لحاله؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود؟ إن الذين فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل نبي العلاء حين يقول: «إلى الله أشكو مهجة لا تطميني» أو مثل جوتة Goethe إذ يقول: «إن روحين تسكنان في صدري»، أو مثل الفخر الرازي إذ يقول: «وأرواحنا في وحشة من جسومتنا».

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة، وجماله في إشكال طبيعته، وفضله في سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام، وفي قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الإنسجام بينه وبين نفسه وبين الإرادة العليا. وهنا فقط يملك نفسه كلها ويرواها في حالة من الوجود الحق والخلود الذي ليس له حدود.

«والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّ وقيد، فليحتلّ مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء، وينبغي ألا ينظر لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق، بل هو في وجوده ويقاله عمول في الوجود الكلي. وهو حر مختار، بمعنى؛ مقيد، كالمجبور، بمعنى؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً بالمعنى المطلق لكان إلهاً؛ وإذن فهمت أن يعمل جاهداً حتى يحقق في نفسه صفات الوجود الحق الذي هو منه، من كمال علمي في معرفة الحقائق وإكمال عملي في إفاضة الخير، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه، وينبغي ألا ينظر لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويَزول عنه التناقض ويَعود إليه الإنسجام، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة.

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي، لأنهما ليس لهما وجود؛ بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل، فالقول بتمارض القرآن لا أساس له وهو اعتراض شكلي خارجي، لن يضر القرآن شيئاً، لأن الاتفاق تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يمر عن الحقائق العسية لا عن الشكليات. ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه. وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة. وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج، أعني نحو الكون الخارجي، المحمّد على التحليل، التقيّد بكثير من الإعتبارات النسبية. لكن هذا العقل لا يؤمّي من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه. وليس من شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية والفلاسفة الذين أرادوا أن يحكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطبقوه من القيود، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الإتجاه نحو الداخل، أعني نحو النفس، إدراكاً كلياً بملكات متحررة من عقال النسبية؛ وقد وجّه القرآن العقل الإنساني في هذا الطريق، من غير أن يُنقل الطريق الأول؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع. وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن: «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون» (سورة ٥١ الفاريات آية ٢٠ - ٢١).

وأرجو بعد هذا أن أكون بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ الشدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية، لأن التحليل بطبيعته لا يهدى علماً، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى.

ولا بد من أن أعترف عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل وورقة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوترة؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحلمه وصبره وتدبره، وأن يراجعني، إن شاء؛ وسأجيب بمنأى، لأن هذه مهمتي...؟

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة.

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الإعتقادية تأثرت بعمل نصرانية أبلغ الأثر: فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسية<sup>(١)</sup>.

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نخطئ الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر. ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشيء الكثير، وليس هو اليوم بالشيء الكثير؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوية، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الإختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالإختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان.

وتقوم إلى جانب هذه الإعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالإختيار كان لهم أساتذة نصراني<sup>(٢)</sup>.

---

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضوا من جانبهم بناء مذاهب توارى المذاهب الأخرى؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام، وليست منه في شيء، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة، مخالفة صريحة واضحة.

(٢) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرة، في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م، ص ٣٤٧ والصفحات التالية. على أن البحث في القدر حلت أهم التي عليه السلام، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال =



ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً وما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير.

## ٢ - علم الكلام<sup>(١)</sup>:

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً، على نمط منطقي أو جدلي، تُسمى عند العرب في الجملة، وخصوصاً في معالجة المسائل الإعتقادية «كلاماً»<sup>(٢)</sup>، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون «متكلمين» وقد انتقل اللفظ، لفظ الكلام، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب

= مسألة تنشأ بحسب ضرورة فلسفية للفعل الإنساني، كما يقول ماكس كوندت راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢، وجولز نهر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1903) وما كوندت في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي. وروى جولز نهر (المحاضرات ص ٧٦، ٧٤، ٧٢ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن. (١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً، ثم خصت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، وخصت العمليات باسم الفقه؛ وسميت مباحث الإعتقادات علم التوحيد أو الصفات - تسمية للبحث بأشرف أجزائه - أو علم الكلام، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله و أن لأنه يورث قدرة على الكلام في الفرعات كالمنطق في الفلسفات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره، أو ولأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه، كما يقال في الأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأهيجي ص ٤ طبع طهران)، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون. وكثيراً ما تصادف لفظ «كلم» بمعنى ناظر أو جادل. وليرجع القاريء إلى كتاب المواقف لعبد الدين الأبهجي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦هـ والمثل (ص ١٨ من طبعة ليدج ١٩٢٣)، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية، وشوارق الإلهام والإنتصار للخياط ص ٧٢، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥، وفصل علم الكلام في مقالة ابن خلدون.

(٢) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية *Λογος* ومعناها: الكلمة أو الفكرة، ولا أدري ماذا يريد من ذلك، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللقاع المقابل اليوناني للفظ «الكلام»، وهو هنا صحيح، لأن الكلمة اليونانية، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس.

التكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات. وأحسن عبارة تدل بها على علم الكلام هي: Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الإعتقادية) أو Dialektik

(= الجدل) فقط، وسنرجع فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker

وكان لفظ «التكلمين» يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على التكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة<sup>(١)</sup>. وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ التكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسين) أو Dogmatiker (منهجو العقائد المقبولة مقدماً) والحق أنه على حين كان الجيل الأول من التكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد، فإن من جاء بعدهم لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها.

على أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بذعة من أكبر البذع؛ وقد شدد في التكبير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد<sup>(٢)</sup>، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة<sup>(٣)</sup>، بل إن هؤلاء الآخرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي. وفي الحديث أن النبي قال: أول ما خلق الله تعالى العلم أو: العقل<sup>(٤)</sup>.

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين.

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه.

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للاسفراني، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ (طبع بعد ذلك): «وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن البعد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان» أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله - راجع مذهبهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فما بعدها.

(٤) هذا الحديث، حديث أن أول ما خلق الله العقل، ثم قال له: أقبل! فأقبل، ثم قال له: أدبر! فأدبر... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق.

### ٣ - المعتزلة وخصومهم:

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين<sup>(١)</sup>، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول. وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها.

ولكن أخذت تتميز بالتدرّج مذاهبُ كلامية متّسقة، أكثرها انتشاراً - ولا سيما بين الشيعة - مذهبُ المعتزلة، الذين جاءوا خلفاء للقدريّة، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي. وقد نال هذا المذهب تأييدَ خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل، حتى جعلوه عقيدة للدولة، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والإضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس، يُجَلّون السيفَ محلّ الحجة والدليل.

غير أن حوالي ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء مذهب في العقائد<sup>(٢)</sup>، وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي، وهذه العقائد تخالف مذهبَ المعتزلة، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية: وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان. ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأي النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله - الأب، فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة ممنوعة لا يستسيغها العقل، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتّسم به الرجال في الشرق<sup>(٣)</sup>.

(١) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدريّة القائلين بحرية الاختيار، وفي أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١هـ) مذهب المعتزلة.

(٢) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت، الحارث بن أسد المحلبي (توفي سنة ٢٤٣هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث.

(٣) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه محترزين =

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية<sup>(١)</sup>. ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين.

#### ٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي:

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّر له. وكان القدرة، اسلاف المعتزلة، يقولون بأن الإنسان مختار، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة، حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم «أهل العدل»، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله؛ وهم يسمّون بعد ذلك «أهل التوحيد»، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته<sup>(٢)</sup>.

= عن تأويلها، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولأن التأويل يؤيّد علماً ظاهراً، وهو لا يجوز في حق الله؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه، فجعلوا لله صورة ذات أبعاد وأعضاء، وأجازوا عليه الانتقال والمصافحة وحكى عن داود الجوزي أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك؛ وجعل لله جسماً ولحماً ودماً، وقال إن له وفرة سوداء وشراً شديداً الجودة؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ فأتوا بآراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم... انظر الملل والحل ص ٧٥ - ٨٥ من الطبعة الأوروبية.

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج، والمرجعة إلى حد ما.

(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي: (١) التوحيد، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة، ولذلك حاربوا التنوية من الفرس القائلين بمبدعين هما النور والظلمة، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات وأصل التوحيد موجهٌ أبغى ضد المشبهة الذين يسمكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي، ما دام قد كلّف الإنسان، أن يجعل له قسرة وإرادة، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسفول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك، وهذا الأصل موجهٌ ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان، وهي منزلة الفسق، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجعة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد، بمعنى ضرورة=

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١)؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدرّون مذهبهم بالقول بالتوحيد، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية.

ذهب المعتزلة إلى القول بالإختيار ليشبّوا أن الإنسان مسؤل ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه<sup>(١)</sup>؛ ولكنه خالق للأفعال فقط، وقل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر، هما من الله. ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد بفكرة الزمان عند الفلاسفة وهذه المباحث تتصل بالإستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان: أي تقدم الفعل أم توجد معه؟ فإن كانت متقدمة عليه، فيما أن تبقى حتى زمن الفعل، وهذا يناقض أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢)؛ وإما أن تزول قبل الفعل، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق.

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو: هل الفاعل هو الله أو الإنسان؟ فهو في الحالة الثانية: هل الفاعل هو الله أو الطبيعة؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها، شأن كل شيء في الوجود، من مخلوقات الله من مبدعات حكمته؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُها في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله، فهنا تُقَيِّدُها حكمته.

بل هم علّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية، لأنها لا ترمي

---

= إنشائية الطبع ومعاينة المعاصي إن لم يجب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأصل يقضي بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأمره ونهيه - وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن أفعاله تتشعب مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعرض لا بالنسبة فحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً، وهذا كله يدخل في باب العدل، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي.

(١) انظر الملل ص ٣٠، وانظر آراءهم في الإستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري وفي الملل والنحل ص ٣١ - ٥٩، وكتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٨٤.

في كل شيء إلا إلى الأصلح؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مراداً<sup>(١)</sup> وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور، ولكنه لا يفعله<sup>(٢)</sup>؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويناقض كمال ذاته<sup>(٣)</sup>.

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلف جميع الأفعال<sup>(٤)</sup> والحوادث؛ فنفروا من رأى المعتزلة، وشبهوهم بالمجوس القائلين بالإنئين<sup>(٥)</sup>.

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض؛ فهم لا يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها.

## ٥ - الذات الإلهية:

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث؛ وتقدم النظر العقلي تجلي هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص.

(١) انظر الملل ص ٣٠.

(٢) القائل بهذا هو أبو المذليل العلاف، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي، ولكنه لا يفعلها لقبها أو لحكته ورحمته.

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النizam؛ قاله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور، ومنعجه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقيح، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلاً، ففي تجويز وقوع القبح منه قبيح أيضاً؛ ولما اعترضوا عليه بأن مله يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب: «إن الذي أئتمسوني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله، وإن كان مقدوره فلا فرق». ويجد القاريء الأسباب بالنظام إلى هذا القول مبسطة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للنظام، وفي كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها.

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها.

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله عن الله، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية.

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدة لله تأكيداً جازماً<sup>(١)</sup>. غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان، وأن يصفوه بصفات كثيرة<sup>(٢)</sup>. ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات، حتى صار لها المكان الأول، وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع والبصر<sup>(٣)</sup>، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان، وهما السمع والبصر، من أول الأمر، تأويلاً ينفي عنهما الصفة الحسية، أو أنكرهما البعض جملة.

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد<sup>(٤)</sup> مطلق؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالوث عند النصارى، لأن هؤلاء الأخيرين أوّلوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات<sup>(٥)</sup>، ولكي يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً للبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة<sup>(٦)</sup>، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو إن يجعلوها عين الذات<sup>(٧)</sup>؛ ويكاد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن.

- (١) آيات القرآن في هذا كثيرة، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة.
- (٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان.
- (٣) انظر الفصل الخاص بعلم الكلام في مقدمة ابن خلدون. ولا أرى هنا شيئاً لعلم العقائد النصراني ما دلت كل هذه الصفات ولردة في القرآن.
- (٤) الملل ص ٣٠ - ٣١.
- (٥) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات؛ فمثلاً جاء في كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبي البركات المعروف بلقب كبير (ط. باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX, p. 634, فصل في الذات ومعاني الصفات: ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقسام، وهي يعبر عنها النصارى بالأب والروح القدس: فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة؛ والإبن هو الجوهر مع صفة البنوة، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الإبنية، فال موضوع، أعني الذات، واحد، والمحمول، أي الصفات المعبر عنها بالأقسام، ثلاثة، والجوهر قائم بذاته، والأقسام قائمة بالجوهر.
- (٦) الملل ص ٣١ - ٣٢.
- (٧) صاحب هذا القول هو أبو المنذيل الملاف. راجع الملل للشهرستاني ص ٣٤، ويقول الشهرستاني (نهاية الأقدام ص ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣، ٤٨٥) إن لها المنذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة.

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن، وذلك من طريق الإحتيال في التعبير؛ بينما نجد الفيلسوف ينفي الصفات ويقول: الله عالم بذاته، نجد المتكلم من المعتزلة يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته<sup>(١)</sup>.

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله، كالقول بأنه ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها؛ لكنهم استمسكوا بالقول بأن الله خالق الكون استمسكاً شديداً، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدلّ على الله بمصنوعاته، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته.

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعلٌ من أفعال الله لا يشترّكه فيه غيره، وإن العالم حادث في الزمان. وقد اشتدوا في محاربة القول بقَدَم العالم، وهو قول كان ذاغماً في جميع بلاد الشرق ذيوغاً كبيراً، تؤيده فلسفة أرسطو.

## ٦ - الوحي والعقل:

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعلّون الكلام صفة من صفات الله القديمة؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعة لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)<sup>(٢)</sup>. ذهب المعتزلة إلى أن الإعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قَدَم الله شركٌ،

(١) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤. ثم إن ثابا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له، هو صفة وراء كونه ذاتاً موجوده؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات، أما على حيالها فهي ليست موجودة ولا معلومة.

(٢) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم الصفات؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن غيره من الكلام الإلهي قديماً، أما من ينفي الصفة القديمة فهو ينفي قدم دليلها الخارجي. هذا ما يميل إليه جولدميهر وهارتمان أيضاً؛ الملاحظات ١١٠٩، ودين الإسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلاماً بالألمانية. أما ما يميل إليه بكر (Z.A. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقاله عن مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإنّ ما يضعف ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن. وقد يكون لنظرية قدم العالم ولتمييز المناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفي بين كلام نفسي وكلام لفظي أثرٌ في القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين.



وذهب بعض الخلفاء - معارضين لذلك - إلى رأي المعتزلة، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس الأشهاد. ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأي أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم، فإن الأهم أيدت هؤلاء الخصوم، وكان زرع أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدي إليه النظر العقلي، ورُحِمَ كثير من المعتزلة - رماهم إخوانهم في الدين - بأنهم لا يؤفون القرآن حقه من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذهبهم، تأوّلوا وأخرجوه عن معانيه. والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعوّلون على العقل أكثر مما يعوّلون على نصوص القرآن وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالأراء الفلسفية أيضاً، يتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلاً، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان<sup>(١)</sup>.

وبهذا الرأي الأخير، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية، وتعدّ بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ.

وكانوا أول أمرهم يَحْفَلُونَ بالإجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً، لما كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدّ أزرها؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً،

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها مقولة واجبة بنظر العقل، وأن النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقبح تجب معرفتهما بالعقل، وإتباع الحسن واجتناب القبيح، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا، استوجب العقوبة. ويقول الشهرستاني بعد كلام للجوالي ( - ٣٠٣هـ ) ولنه في هاشم ( - ٣٢١هـ ) بهذا المعنى المتقدم: «وأثبتنا شريعة عقلية، وردّها الشريعة النبوية إلى مقدمات الأحكام ومقتضات الطاعات التي لا يتطرق إليه عقل، ولا يهتدى إليها فكره، لما أرسل الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله، وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي جعلتهم يفرّون هذه الديانة العقلية. الملل من ٤٠، ٣٦، ٢٩ - ٤١، ٥٥.

وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل.

## ٧ - أبو الهذيل:

وبعد هذه العجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق، ليكون ما رسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خيّل من المميزات الفردية<sup>(١)</sup>.

ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف<sup>(٢)</sup> الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي<sup>(٣)</sup>، وكان متكلماً مشهوراً؛ وهو من أول المفكرين الذي أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية.

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور، بأي وجه، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها؛ ولكنه ينظر علّه يجد سبيلاً للتوفيق بين الطرفين، فيقول إن الله عالم يعلم وعلمه ذاته، حي بحياة ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية،

---

(١) ليرجع القارئ في فهم ما يلي عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل، فالظاهر أن أغلب اعتقاد المؤلف كان على هذا الكتاب، وليرجع إلى كتبنا عن النظام، وإلى كتاب مذهب النورية عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة.

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الغزال المتوفى سنة ١٣١هـ، ونعرف عنه أنه فُكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التوبة والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسي وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقي والديني الذي من شأنه أن يقتضي الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر: دائرة القدر خيره وشره من الله، كالذي يمرض للإنسان من المرض والعافية، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان، كأفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد وإرادة - راجع لمذهب الواسلية في الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مذهب النورية وكتبنا عن النظام ص ٨٠.

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف؛ عاش نحو قرن، وتوفي في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥هـ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين؛ وليرجع القارئ إلى كتبنا عن النظام، ليجد الكثير عن أبي الهذيل؛ وللواضع مينة في فهرس الأعلام ص ١٨١، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب مذهب النورية عند المسلمين.

كما فعل النصارى قبله<sup>(١)</sup>؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه<sup>(٢)</sup>؛ وكان سهلاً عليه، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر، أن يؤوّلوا هاتين الصفتين تأويلاً عنهما الصبغة الحسية، كما أوّلوا رؤية الله في<sup>(٣)</sup> يوم القيامة، لأنهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس، لأنها ليست جسماً<sup>(٤)</sup>.

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء: كُنْ) التي تُعبّر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل، وبأن الإرادة تغاير الرُيد والمراد<sup>(٥)</sup>. وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث؛ وهذه الكلمات المعبّرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية.

ويُفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر ونهي، ويقوم بمحل، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني، ولا تكون الطاعة لما تضمنه من الأوامر والنواهي، ولا العصيان، إلا في هذه الحياة. والأمر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وقدرته على أن يفعل ما يختار؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي، فيها اختيار، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله وحده؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي

- 
- (١) الملل ص ٣٤. ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة، وبصرح الأشعري ص ٤٨٣ - ٤٨٥ من طبعة استنبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو.  
(٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير، يعني أنه سميع وسيبصر - الملل ص ٣٦.  
(٣) زاد الصوفية حاسة لروية الله. (المؤلف).  
(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ - ٣٦٢، لئرى خلاف هذا.  
(٥) ملل ص ٣٤ - ٣٦، ٣٥.

بانتهاه العالم، حيث يَرُدُّ عليه السكون الدائم<sup>(١)</sup>. ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدي<sup>(٢)</sup>.

ويُفرَّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الإختيارية الخلقية، وأفعاله الطبيعية، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح<sup>(٣)</sup>؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً، إذا فعلناه من غير قسر، وهو من كَسَب الإنسان نفسه، يُحصِّله بقدرته؛ أما المعرفة فهي فيض من الله، بعضها بالوحي، وبعضها عن طريق الفطرة.

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل، وقبل ورود الوحي، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُعرض عن القبيح كالكذب والجور<sup>(٤)</sup>؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأي أبي الهذيل قادر على ذلك.

#### ٨ - النظام:

ولأبي الهذيل معاصرٌ أصغر سنًا يلقب بالنظام المتوفي سنة ٨٤٥هـ<sup>(٥)</sup>، وهو أحد تلاميذه، كما هو مبين. هذا الرجل مفكرٌ جدير بالذكر، وقد وصفه لنا الجاحظ

---

(١) الملل ص ٣٥، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاه الحركة إلى السكون الدائم، لأنه قال بأن للحركة أولاً تبدأ منه؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يبت الحدوث؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول بنافى القدم الذي أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يبتناه لله وحده. وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر بنافى ما يجب لله من بقاء، فقال بانتهاه حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم. وقد رد عليه الإسكافي والنظام؛ (الانتصار ص ١٣ - ١٤ - قارن التهافت للزالي ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرونا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ - ٣١.

(٢) لم أجد فيما قرأت ما بين هذا، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البعث الجسدي.

(٣) ملل ص ٣٥.

(٤) الملل ص ٣٦.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيء البلخي المشهور بالنظام المتوفي عام ٢٢١ أو ٢٣١هـ. انظر سرح العيون لابن نباتة، وعيون التواريخ لابن شاذان ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية باريس. وراجع كتابنا عن النظام، فهو أوفى ما قيل عنه؛ وفيه يجد القارئ تفصيل ما يذكر هنا.

أحد تلاميذه، بأنه واسعُ العلم، غَوَّاصٌ على الدقائق، مأمونُ اللسان، قليلُ الزيف، جيدُ القياس، ولكنه قليلُ الثبوت من الأصل الذي يقيس عليه، فكان يقيس على الظن؛ وأنه كان أضيق الناس بمحمل سير. وكان أهل عصره يعدُّونه مافوقاً أو زنديقاً، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أبازوقليس وأنكساغوراس. (انظر أيضاً أبا الهذيل).

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر<sup>(١)</sup>، ولا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل، وإلا فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من الجود والجمال؟<sup>(٢)</sup>.

وعنده أن الإرادة، لا تُضاف لله على الحقيقة، لأنها تستلزم أبداً حاجة من جانب المرید، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقها ومنشئها، وإذا وُصفَ بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك أنه حاكم بذلك أو أمر أو مُخبر<sup>(٣)</sup>.

وعنده أن الخلقَ فعلٌ واحد؛ فالله خلق الدنيا جملةً، أعني أن الموجودات خلقت كلها ضربةً واحدة، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها<sup>(٤)</sup>.

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلل قطع مسافة متناهية إلا بفرض الطفرة، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية؛ وهو يقول: إن الأجسام مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ.

وكما أن أبا الهذيل لم يستطيع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات،

(١) الملل ص ٣٧.

(٢) نفس المصدر ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) الملل ص ٣٨، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ - ١٩١، ٥٠٩ - ٥١٠ وكتابتنا عن النظام ص ٨٩ فما بعدها.

(٤) الملل ص ٣٩، وكتاب الانتصار، والفرق بين الفرق، عند الكلام عن النظام.

فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه؛ فهو يرى مثلاً أن النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كمون، وإنما تظهريان بالإحتكاك، بعد أن يزول ضدُّهما، وهو البرودة؛ وهنا تحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض، ولكن لا يحصل تغَيُّر في الكيف. ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام<sup>(١)</sup>.

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف؛ وهي أفضل ما في الإنسان، وهي تشابك البدن بأجزائه، وهو آتِها؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس<sup>(٢)</sup>.

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية، فإن النظام ينكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس، ويعول على قول الإمام المعصوم، كما يفعل الشيعة؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل - دون سائر الرسل - إلى الناس كافة، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة<sup>(٣)</sup>.

والنظام يشاطر بها الهذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل<sup>(٤)</sup>.

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند النظام، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله<sup>(٥)</sup>.

ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم.

(١) الملل ص ٣٨ - ٣٩، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجساماً لطيفة، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة؛ وإن رأي النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض.

(٢) الملل ص ٣٨.

(٣) أصول الدين للبهنود ص ١١ - ١٢، ١٩ - ٢٠ طبع استنبول ١٩٢٨م وتأويل مختلف الحديث لابن تقي الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ - ٢٢، وكتاب الإنتصار ص ١٥٩، ١٤٣، ٩٤.

(٤) الملل ص ٤٠ - ٤١.

(٥) الملل ص ٣٩، والإنتصار ص ٢٧ - ٢٨، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥، والمواقف للأبهي ص ٥٥٧ - ٥٦٣ طبعة استنبول ١٢٨٦هـ.

## ٩ - الجاحظ:

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب، ولكن هذه الآراء كلها خِلْوٌ من الابتكار.

والجاحظ المتوفي عام ٨٦٩م<sup>(١)</sup> هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام. كان الجاحظ أديباً ظريفاً، وفيلسوفاً طبعياً، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي؟ وهو يصف في كل شيء أفاعيل الطبيعة، ولكنه يُشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون.

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء<sup>(٢)</sup>؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة، فمن جهة، أفعاله كلها داخلة في نسج حوادث الطبيعة، ومن جهة أخرى كل علمه اضطراري يأتيه من أعلى<sup>(٣)</sup>. ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن، لأنها فرع العلم<sup>(٤)</sup>. والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية، أي أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً<sup>(٥)</sup>.

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار، ومثلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين؛ وكان حظُه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تأليفه.

## ١٠ - معمر وأبو هاشم:

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين، ويغلب على مذهب للتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق، وفي هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد.

(١) يقول لمن خلكان إله توفي بالبصرة عام ٢٥٥هـ. وقد نيف على التسعين، وفي كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ.

(٢) ملل ص ٥٢.

(٣) يميز الجاحظ عن ذلك بقوله: «إن المعارف كلها ضرورة طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله طباعاً»، ملل ص ٥٢.

(٤) ملل ص ٥٢.

(٥) ملل ص ٥٢.

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالي ٩٠٠م<sup>(١)</sup>، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق. وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته<sup>(٢)</sup>. بل إن معمرأ ينكر أن يكون الله موصوفاً بالقدم<sup>(٣)</sup>. ولكن الله هو خالق الكون، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً<sup>(٤)</sup> وعنده أن الأعراض لا تنتهي، لأنها، في حقيقة أمرها، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني.

ومعمر من أصحاب مذهب المعاني<sup>(٥)</sup> (Conceptualist)، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها، وليس لها إلا وجود ذهني<sup>(٦)</sup>.

والنفس، التي هي عنده حقيقة الإنسان، هي معنى أو جوهر غير جسماني. ولكن مُعَمَّر لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم<sup>(٧)</sup>، ولا بينها وبين الذات الإلهية، والروايات في هذا مضطربة.

(١) عاش في حكم الرشيد (النية والأمل لامين المرغضي ص ٣١ - ٣٢) ولا شك أن ٩٠٠م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق.

(٢) إرجع إلى الملل ص ٤٧ - ٤٨ ثرى النص المتعلق بهذا الرأي وتحليل الشهرستاني له.

(٣) لأن ذلك يشرع التقديم الزماني، ووجود الله ليس بزماني، نفس المصدر ص ٤٧.

(٤) نفس المصدر ص ٤٦.

(٥) للمستشرق الألماني م. هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي، وقد ظهر في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ - ٣٩٦، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب A.S.P.H. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ - ٤٨٤.

(٦) لا يفهم هذا بما ذكره الشهرستاني حاكياً للمذهب معمر وأه كان يقول إن العرض يقوم بالهمل للمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل للمعنى، فالحركة تخالف السكون للمعنى يوجب المخالفة وهكذا، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقرله المؤلف من أن معمرأ قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني.

(٧) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، ليس بصادي ولا تجوز عليه الحركة أو السكون أو الماسة أو غير ذلك، «وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف» (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ - ٣٣٢).



والإنسان عند معمر مريدٌ مختار، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء، أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد<sup>(١)</sup>. (انظر رأي الجاحظ).

وكان معتزلة بغداد - ومعمر منهم كما يظهر - من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن، ما عدا أعم المحمولات، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden).

أما أبو هاشم، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣م)<sup>(٢)</sup> فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realism) وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها، وسطٌ بين الموجود والمعدوم، وأطلق عليها اسم الأحوال<sup>(٣)</sup>.

والشك عنده ضروري لكل معرفة، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي<sup>(٤)</sup>.

على أن مفكري المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدوم، وأدى بهم النظر إلى أن المعدوم شيء، لأنه موضوع للفكر، فلا بد أن يكون له، شأنه شأن الموجود، ضربٌ من الوجود، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير، والإنسان يفكر في المعدوم بدلاً من أن لا يفكر أصلاً<sup>(٥)</sup>.

## ١١ - الأشعري:

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبٌ كلامية تعارض مذهب

---

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١هـ.

(٣) ملل ص ٥٦، وللسيوطي الألفاني مورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم - مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ - ٣٢٤. وحقيقة رأي أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات.

(٤) كان أبو هاشم يحير أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل - شرح المواقف طبعة استانبول ص ٦٣.

(٥) ملل: ص ٥٧.

أهل الاعتزال، منها مذهب الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير.

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذي عرّف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>.

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به، من غير أن يتحيّف من حق الإنسان، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ، ونزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء، وهو خالق كل شيء.

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأن يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال، وأن يعتبر ذلك من كسبه<sup>(٢)</sup>.

والأشعري في بحثه لا يتحيّف من حق الروح ولا من حق الجسد، ويقول يعث الجسد وبرؤية الله.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل... بن أبي موسى الأشعري، ولد عام ٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ. كان متزلياً وتلميذاً للجبائي، ثم خرج على المعتزلة. وقال أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رموسهم حتى أظهر الله الأشعري فجرحهم في أقصاع السمسمة ابن خلكان. وللأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحسان الخوض في الكلام، والغالب أنه ألّفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، وهو بيان موضوعي لأراء الفرق على اختلافها، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب البيع، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه. وقد نشر R. McCarthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣.

(٢) الملل ص ٦٨ - ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة قال الجبرية إن الله خالق أفعال الإنسان. وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وقال الأشعري إن أفعال الإنسان لله خلقاً وليداعاً وإنما للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته، فالإنسان يريد الفعل وتجرده له همة، والله يخلقه. وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأي بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجوينكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه، وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية. وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلاني والجبيني.

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين: بين كلام الله القائم بذاته، وهو قديم، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من الأزمان<sup>(١)</sup>.

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أي وجه، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت إليه، والتوفيق بينها، ولم يَسلم في هذا من التناقض. ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون، وفيما يتعلق بالإنسان والحياة الآخرة لم يعمد كثيراً عن نصوص السنة، تبييناً لأفئدة المتقين، وأن مذهبه في الكلام كان يُرضي عقول الناس، حتى أهل الثقافة العالية منهم، وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات<sup>(٢)</sup>.

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ، ولكن حكمتنا على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ. ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي<sup>(٣)</sup>.

فإن الله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء، يعلم ما فعله الناس، وما يريدون أن يفعلوا؛ ويعلم ما يحدث؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث. ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُغايِر معنى صفات المخلوق، ويسمو عليه. والله وحده هو موجود

---

(١) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس، والعبارة والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزلي، وهي مخلوقة حادثة، ومدلولها قديم أزلي. ملل ص ٦٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولنزيهر في كتاب المحاضرات (العقيدة والشريعة في الإسلام)؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري - راجع مقالة «بين إيمان العقل وإيمان القلب» في العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة.

(٣) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسناً ولا تقيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا، والواجبات كلها واجبات بالسمع «ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب» ملل ص ٧٣.

العالم، وهو الحافظ لوجوده؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً.

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الإلضطرارية كالردة والعرشة، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار<sup>(١)</sup>.

## ١٢ - المذهب الكلامي القائم على القول بالجواهر الفرد:

وأخصّ نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجواهر الفرد<sup>(٢)</sup>. وعلى أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص، قبل عهد الأشعري؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجواهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري، وربما كانوا أول من بسطها.

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان<sup>(٣)</sup>. غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له متأثر بما تطلبت مباحث الكلام من جدال واتصار للمذاهب، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك.

(١) ملل ص ٦٨.

(٢) انظر: S. Pines: Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936. فهو آخر ما ظهر في مذهب الجواهر الفرد عند الإسلاميين - وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب، وليراجع القارئ المقدمة التي كتبها له. على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون للمذاهب المتكلمين في «الجزء» بيان حسن، وإن كان صاحبه غصصاً. وقد لخص الأستاذ ماكسونالد بيان ابن ميمون في مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان: Continuous re-creation and atomic time. وتجدر بيانه للمذهب المتكلمين الفلسفي الديني، كما حكى ابن ميمون، في هذا الكتاب: Moritz Guttman: Das religions philosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٣) حاول س. بينيس S. Pines أن يلمس في مذاهب المنود في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً للمذهب المتكلمين في هذه المسألة. أرجع إلى كتابه المتقدم الذكر.

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له. ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في سبيل الدفاع عن حى الدين، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه، وإنما حملهم عليه الغاية التي أرادوا بلوغها.

لم يكن للمسلمين بدٌ من تفسير ظواهر الطبيعة، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق<sup>(١)</sup>، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر ويسمى «إلهاً»، لا «علة طبيعية»، [أعني معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ]، ولا «محركاً غير متحرك» [كما قال أرسطو]؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن]، منذ الصدر الأول، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقديم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها].

يقول أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض، تظهر وتختفي كل لحظة؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجزئية]، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة، لأنها محلّ للمتغيرات في داخلها أو في خارجها؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية]، لأن القديم لا يتغير؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً، فهو حادث ومخلوق لله

ذلك مبدأ استدلالهم: هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق قديم لا يتغير، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث]، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام.

ولنرجع إلى مسألة العالم، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض، أعني الجواهر، والجواهر والقرص أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور

---

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٨ ص ٨٥) والصفحات التالية لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء، في إثباتهم لوجوده، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء.

الأشياء المتحققة في الخارج، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف، أو يمكن أن نردها إلى نسب واعتبارات ذهنية، لا يقابلها شيء في الخارج. والهيولي، من حيث «قوة» و«إمكان»، لا وجود لها في الذهن. وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود، أو هو اقتران صورها في الذهن. أما المكان والعظم، [أعني الإمتداد في الأبعاد] فتجاوز إضافتهما للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام.

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه، لأن كل جوهر لا يخلو من الإلتصاف بإحدى الصفتين المتضادتين، بما في ذلك صفات السلب. وليس العرض السلبي أقل حظاً في الوجود من العرض الإيجابي، والله يخلق العدم والفناء، وإن عز وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان.

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما، ولا يقوم العرض بعرض غيره، كان لا يوجد في الخارج شيء كلي يُعمُّ أكثر من جوهر؛ والكليات لا توجد في الجزئيات المتشخصة بأي وجه من الوجوه، بل هي معاني ذهنية.

وإذن فلا اتصال بين الجواهر، بل بعضها منفصل عن بعض، كاتصال الجواهر الفردة المتشابهة. والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة (Homoomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

وهذه الجواهر الفردة هي، في ذاتها، بلا مكان، ولكن لها حيزاً، وهي إنما تملأ المكان بالنصب والوضع؛ فهي وحدات لا امتداد لها، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً.

ولا بد من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض.

وكل تغيير فسيبه الإلتصال والإنفصال والحركة والسكون في الجواهر. ولا توجد صلة فعل واتفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد؛ فالجواهر موجودة، لها آثار الوجود، ولكن لا اتصال بينها؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر.

على أن القدماء قد مهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كَم منفصل؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة؟ فلماذا لا تُطبق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة؟ قام المتكلمون بهذا؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّاك القديم أثرٌ في ذلك. وقد قَسَموا الزمان والمكان والحركة، كما قَسَموا عالم الأجسام، إلى أجزاء لا امتداد لها، وإلى آتات لا مُدَّة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آتات كثيرة منفصلة، يعقب بعضها بعضاً، وبين كل اثنين منها فراغٌ؛ وكذلك الأمر في الحركة فينبى كل حركتين سكُونٌ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة.

ولكي يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة لجأوا إلى نظرية الطَّفَرة؛ وإذا قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن<sup>(١)</sup>. والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية، نظرية الطفرة، وهي لم تكن إلا ردّاً على اعتراضات ساذجة.

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجَزِّئون العالم المادي المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها. وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، أما الجواهر فإنها باقية؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه، وقالوا إن الجواهر، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان، لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الأعراض؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً<sup>(٢)</sup>، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة

(١) يقول كبير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ، وأنه لا جزء إلا وله جزء؛ فلما ألزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال: يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني. راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣، ١٢٤، والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ - ٣٩، وذكر المختلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدرآباد.

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن ينفى ويعدا؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها.

التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة. وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى، حتى يخیل لنا تواليها عالماً واحداً<sup>(١)</sup>، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث، فذلك أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه<sup>(٢)</sup>، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة. والدليل على أن منذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضرّبونه، وهو مثل الإنسان الذي يكتب، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة، فالقدرة على الكتابة، فحركة اليد، فحركة القلم، وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً.

وإذا اعترض معترض قائلًا: إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملة، أجب المتكلم الحريص على الإيمان قائلًا: إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم]، ولست بحاجة لأن نكون أعلم منه، فهو خير العالمين<sup>(٣)</sup>.

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم، أو بين الله والإنسان. وفي رأي المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر غير جسمانية، وبوجود العقول المفارقة جملة، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض

(١) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٢هـ.

(٢) يرى الأشعري أن المسكنات كلها تستند إلى الله لبدء، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة، يعني أن الله أجرى العادة يخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مئمة النار؛ فالمئمة لا توجد إلا بالإحراق، بل هو واقع يخلق الله له، ويستطيع سبحانه أن يوجد مئمة بلا إحراق أو العكس؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرها قيل إنه فعل الله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو الخارق للمادة - شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استنبول.

(٣) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة، أي أن النظر لا يوجب علماً، بل العلم مخلوق لله بعد النظر، نفس المصدر ص ٥٤ - ٥٥. وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية.



المحتزلة على نحو أقل تدقيقاً، فلم يكن من شأنه ان يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك: وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون. وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ، تمتزج بجواهر الجسم. والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ<sup>(١)</sup>.

### ١٣ - التصوف:

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر. هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية، وإلى مؤثرات فارسية - هندية، ونمت وعظم أثرها بتأثير تقدم المدينة [والنفور من الانغماس في الدنيا]<sup>(٢)</sup>، فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف<sup>(٣)</sup>.

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند، يُعيد نفسه.

- 
- (١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبافلاني المتوفى عام ٤٠٣هـ. والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨هـ وكتاب الإقتصاد في الاعتقاد للفرالي المتوفى عام ٥٠٥هـ.
- (٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام» ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري نقد هذه الآراء.
- (٣) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس غسنة من الصوف (المؤلف)؛ ولأن خلدون في مقدمته كلام في نشأة الصوف، قريب من كلام المؤلف، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فيه خلاف يرجع إليه القاريء عند ابن خلدون وعند أبي بكر محمد بن اسحق البخاري الكلاباذي المتوفى عام ٣٨٠هـ في كتابه: التعرف للمذهب أهل التصوف، طبع مصر وقد ذكر البيروني في كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأياً للبيستي هو ان الصوفي صافي فصولي فسمى الصوفي (فان اللزوميات لأبي العلا ج ٢ ص ١٠٥، طبعة القاهرة ١٩٢٣م)، وراجع أيضاً كتاب اللسع في التصوف لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي طبعة لندن ١٩١٤ ص ٢٠ فما بعدها.

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامي فنحن نتناول بالبحث نظاماً عملياً ذا صبغة دينية أو روحية؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائماً، وهي تجعل من ذلك أساسها النظري.

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها، ومن أشخاص يقرؤون ما بين الإنسان وربه. ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال، ثم يظهروا خواص مرديهم عليها، وأن يتخذوا لأنفسهم في سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصلون فيه بين الله والناس. ولابد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها في ذلك؛ وقد استُجِدَ بعضُ هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأيوباحي، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسودي (Stephen Hierotheos) barSudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندي تأثير عظيم، في بلاد الفرس على الأقل.

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل أهل السنة؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تغاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجه المتحمسين.

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله. ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله<sup>(١)</sup>

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا «مثل ما روى عن الحسين بن منصور، الحلاج من نحو قوله: «أنا الحق»، أو ما في الجية إلا الله». أو قوله:

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدننا  
فإذا لمصرتي لمصرته وإذا لمصرته لمصرتي

أو قوله في ديوانه: JA 218, S. 30, 1931

عجبت منك ومنسي بما شئت الشمني  
دائميني منك حتى ظننت نفسك أنسي  
وعبت في العرجد حتى أنفيتني بك عسي  
أو قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأني».

وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء؛ وبعد أن كان الأوكون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال الآخرون بوجوده في كل شيء، ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية

---

أو نحو قول ابن الفارض:

وفي الصحو، بعد المحو، لم أكن غيرهما وذاتني، بذاتني إذا غلست، تجلت وهي عبارات ينبو عنها السمع، ولكن البعض يؤكدها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله، فيحكى أنه قيل للجنيذ إن أبا يزيد يقول: «سبحاني سبحاني أنا ربّي الأعلى» فقال الجنيذ: «إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه؛ أذهله الحق عن روجه إياه، فلم يشهد إلا الحق فتته».

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين: ما يسمى وحدة الوجود، وما يسمى وحدة الشهود والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلى الله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم شأن من شؤون الله؛ وبعضهم يبرر بأنه فعل من أفعاله، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما ثم إلا الله وأماؤه وأفعاله، وهذه عقيدتهم جميعاً؛ أما وحدة الشهود فهي عندهم حال يتولى على بعض الصوفية يفقد صاحبه التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله، فيرى أن هذه الحوادث هي الله، وأن الله يخاطبه بها، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج، وصاحب هذا الشاهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية النامية.

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق، فهو يعتقد أن العالم غير الله، على المضي المتقدم من أنه «شأن» من شؤونته، فلا يقول: أنا الله، ولا: إن العالم هو الله؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق، وهو مقام الكاملين في نظرهم؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق، ويرى أن كل شيء هو الله، وهذا مقام الجمع، فيقول صاحبه مثلاً: سرّ الجمال رأيتسه في ذاتي فمشقت نفسي عند محو صفاتي ويقول:

فأنا المنسي والفناء وسامعٌ نغمات نفسي، النائي والمزمأ للصوفية أثمار في كل من المقامين: ففي مقام الفرق، وهو مقام وحدة الوجود بحسب راهبهم، يتكلم بلسان الفرق؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع، فيكون كلامه رمزاً، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع، وهو حال وحدة الشهود، وكأن صاحبه - في نظر الصوفية المحققين - قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم مالا حقيقة له؛ وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم.

ثم طائفة ممن يتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً..

سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله؛ ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف. وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا ترد على النفس من الخارج، وأن إرادتنا هي إلهاز ما في نفوسنا في صورة خارجية، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم. وأهم ما في ذلك هو المحبة لله، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة، وليس هو الخوف أو الرجاء؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة، بل هي في الاتحاد بالمحبيب.

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم لشخصية الإنسان، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون، وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول الخلق من حيث هو فعل لله وحده فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله، والله يحب الإنسان، ويقذف النور في قلبه؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه بنذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلل السالك؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمعقول إنما يتردُّ عنده إلى مركز واحد.

وإذا أردنا نزع تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية، فلنذكر النزعة اليونانية الأصلية، فقد كان اليونان يميّزون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم، ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيّون الحواس لكثرتها، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم.

على أن للطبيعة الإنسانية سُنَّتَها التي لا تتبدل؛ وهؤلاء الصوفية الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات، كثيراً ما يخلقون عند بيان أحوالهم، وحتى سن عالية، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس فوقها درجة.

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب<sup>(١)</sup>.

على أن تتبع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة؛ هذا إلى أن ما أخذته أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد.

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترتفع فيها عنهم التكاليف، وتحل لهم المحرمات، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين في شيء. بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف - راجع كتاب الرد على الإباحية وقد نقلناه عن الفارسية إلى العربية، وهو تحت النشر.

## الفصل الرابع

### الأدب والتاريخ

#### ١ - الأدب

تكوّن شعْرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ، مستقلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر، كما لم يسلم التاريخ من تأثير العوامل الأجنبية، ولنكتفِ هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي:

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية. وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضم حكماً كثيرة، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم، وكانت تزاحم تعاليم القرآن. وكان خلفاء بني العباس كالنصور والرشيد والمأمون أوفَرَ حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان، ولم يكن تأديهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير الشعراء الأقدمين، ومعرفة تاريخ الأمة العربية.

وكان الخلفاء يُقرّون إليهم أهل الشعر والأدب ويُعِدّون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم، وهنا في قصور الخلفاء، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي، وإن كان هذا التأثير سطحياً في أغلب الأحوال.

ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك، ومن سخرية بأقدس الأشياء، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية. ولكننا نجد، إلى جانب هذا، حكماً ونظرات جذية وآراء صوفية، تدخل جميعاً في الشعر العربي، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزاة والأتزان؛ وحلّ محلّ ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء، فنون البديع المملّة، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي.

## ٢ - أبو العاتية، المتني، أبو العلاء، الحريري:

أما أبو العاتية<sup>(١)</sup> (٧٤٨ - ٨٢٨م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتّر عن الحديث في الحب التعس، وفي الحنين إلى الموت، وتتلخّص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بحذر وارتياح، وأن يجعل الزهد خيرَ وافي له من الآثام<sup>(٢)</sup>.

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما لأبي العاتية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المتني<sup>(٣)</sup> (٩٠٥ - ٩٦٥م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال المأثورة، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس؛ هذا مع أن المتني يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع.

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المعري<sup>(٤)</sup> (٩٧٣ - ١٠٥٨م) فعُدوه شاعراً فيلسوفاً، وجعلوه في مكانة لا يستحقها. نعم، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام؛ ولكنها ليست فلسفة،

(١) هو أبو إسحاق إسحاق بن القاسم بن سويد بن كيسان الحريري المعروف بأبي العاتية؛ ولد عام ١٣٠ هـ توفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ ابن خلكان ج ١ ص ٨٩ - ٩٠. وأبو العاتية من مقدسي المولدين في طبقة بشار وأبي نواس. ولعله كما قال Oestrup في دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب. ويلاحظ الإنسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام.

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى.

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمتني، ولد في الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ.

(٤) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري، ولد بعمرة النعمان في عام ٣١٣ هـ وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره:

هنا جناها لمي عليّ وما جئتُ عسى أحسد  
وقد عني الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه Ueber die

Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arri, Wien, 1880.

والحقيقة أن أبا العلاء ملهم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناول الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً. هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص.

وليس القلب الذي صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه في كثير من الأحيان لا يعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، والذي يسمو الى منزلة الشعر.

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج، كلغوي أو مؤرخ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة، دعا إلى الزهد في ملذاتها؛ وكان مُبْهِمًا بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة في الدين<sup>(١)</sup>. وبمزاعم الخاصة في العلم، مبيّناً للعبوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد.

ويكاد أبو العلاء يكون خيلاً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض. لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليست له عليه مقدرة.

وتعاليم أبي العلاء عقيمة، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء، كما قال هو في بعض رسائله، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه.

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط<sup>(٢)</sup>؛ وكان نباتياً، مما يليق بفلاسفة التشاؤم، وهو يقول في قصائده:

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَعَدِّ وَرْهَطِهِ      وَعَنْ سَبَبِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبَأُ  
فَقَالُوا: هِيَ الْأَيَّامُ، لَمْ يَخْلُ صَرْفُهَا      مَلِيكًا يُفْدِي أَوْ تَقِيًا يُنْبَأُ

(١) يقول أبو العلاء:

أرى عالماً يروجون غفرو ملكهم      بتقبيل ركن واتخاذ صليب  
ويقول:

نزوا بالصوف عن عداع      فهل زوت الرجال أو احتضمت  
وقاموا في تواجدهم، فادلوا      كأنهم نال من كُتبت.

(٢) قال أبو العلاء:

لو أن بنى أفضل أهل عصري      لما آثرت أن أحظي بنيل  
وقال: وأزحت أولادي فهم في نعمة الـ      عدم التي فضلت نعيم العاجل  
وليرجع القاريء إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كريبس في كتابه المتقدم الذكر، وليرجع خصوصاً إلى لروميته، فتكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره.

أرى فلما ما زال بالخلق دائراً له خير، عَنا يُصَانُ وَيُخْبَأُ  
 إنما هذه المذاهب أسبا بَ لجذب الدنيا إلى الرؤساء  
 أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما دياتكم مكر من القدماء  
 أرادوا بها جمع الخطام، فأدركوا وبادوا، ومات سِنَّة اللُّؤماء  
 إن الشرائع أَلَقَتْ يَنتا إخنأ وأودَعَتْنَا أَقَاتين العداوات  
 فلتفعل النفس الجميلَ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل نوابها  
 وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويجعلوا لأنفسهم شأنًا فيها؛ وكانهم عملوا بمقتضى الرأي الحكيم النافع الذي أفصح عنه مدير المسرح في رواية فاوست للشاعر الألماني جوته (Goethe): إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يَسُرُّ الكثيرين<sup>(١)</sup>.

والحريري (١٠٥٤ - ١١٢٢م)<sup>(٢)</sup> أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء؛ فرى بطله أبا زيد السروجي الشحاذ المتجول يعلمنا أسمى حكمته في هذه الآيات:  
 عِشْ بالخداع! فَأَنْتَ في دهرٍ، بَنُوهُ كَأَنَّكَ يَشْنُ  
 وَأَذِرْ قَنَاقَةَ المَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى المَعِيشَةِ  
 وَصِدِّ النُّسُورَ! فَإِنْ تَعَدَّ رَ صِيْدُهَا، فَأَقْنَعْ بِرِيشِهِ  
 وَاجْنِ الشَّامِرَا فَإِنْ تَفْتَنَكَ فَرَضُ نَفْسِكَ بِالْحَشِيشَةِ  
 وَأَرْخِ فَوَازِكَ، إِنْ نَبَا دهرٌ، من الفِكْرِ المَطْوِشِ  
 فَتَغَايِرُ الأَحْدَاثِ يُؤْ ذُنُ بِاسْتِحَالَةِ كُلِّ عِيشَةٍ<sup>(٣)</sup>.

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، صاحب المقامات المشهورة، ولد عام ٤٤٦ هـ توفي عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة.

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكتر للمقامات. Ruckerts Uebers. d. Makamen II, S. 216.



### ٣ - التراث التاريخي:

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون - كما يمتاز شعراؤهم - بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها. ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة. وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث، أو لإدارة الدولة، أو لمجرد حب الإستطلاع، فوق ما ازدادت يسفرهم للحج وحده. وقد كوّن العرب مناهج خاصة بهم في تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلمّ جرّاً، على نحو ما أظهروا في النحو، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفرعات والالتواءات دون حظه من الوضوح. ومن هذا نشأ لهم مذهبٌ في منطق التاريخ، بدا في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء. ولم يمحّص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يمولّون عليها تعويلهم على المشاهدة، وكانوا يرجحونها على حكم العقل، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة.

وكان بين المؤرخين دائماً قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع. وكان آخرون - مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه - لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الدعم. فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها.

وظهرت مواضيع للبحث جديدة، ونشأت مناهج جديدة لتناولها؛ ودخل في الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية، كالجغرافية المناخية مثلاً؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم. وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى الوجوه؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي، أعني مبرزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله<sup>(١)</sup>.

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ، وارجع إلى الفصل الخامس من خلدون في آخر هذا الكتاب.

#### ٤ - المسعودي والمقدسي:

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦<sup>(١)</sup> يمثل هذه النزعة الإنسانية؛ وهو يعني بكل ما هو إنساني، ويفهمه حق الفهم؛ يأخذ العلم عن يلقى من الناس، أتى وجدهم، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته، كانت ذات ثمرة.

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق، ولا رافه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجابة فيها؛ فعنى بالتاريخ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه.

والتاريخ - عن المسعودي - هو العلم الجامع؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن. وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها؛ ويقول إنه ولولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد، لأن العلماء عرضة للزوال؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر؛ وهو يبتنا بأراء الناس، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع. على أن المسعودي (في كتبه) يترك للقارئ اللبيب ربط الحوادث بعضها ببعض، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها.

وجاء بعد المسعودي عالم من علماء الجغرافية، هو المَقْدِسِي أو المَقْدِسِي، الذي نبغ حوالي عام ٩٨٥ م<sup>(٢)</sup>؛ وهو عالم جدير بالذكر وبمظيم التقدير، جال في بلاد كثيرة، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذي عاش فيه؛ فهو رجل يمثل طراز أبي زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل، ولكن له غاية وضعها نصب عينيه.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ فوات الوفيات لابن شاعر (المتوفى عام ٧١٤ هـ) ج ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ وانظر ما كتب عنه في = دائرة المعارف الإسلامية. ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التبيين والإشراف، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني.

(٢) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي المقدسي المعروف بالبشاري الذي عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦، ٣٨٠ هـ - انظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخاص بالجغرافية في الجزء الثاني من كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للعالم السويسري آدم متر والذي ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل.

المنائر، وأمنّت في المساجد؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس، ومع الخانقائين التراث،  
ومع التواتي العصائد... وسخت في البراري، وتنت في الصحاري؛ وصدقت في  
الورع زماناً، وأكلت الحرام عياناً؛ وملكت العبيد، وحنّت على رأسي بالزنبيل،  
وأشرفت مراراً على الفرق، وقطعت على قوافلنا الطرق... وسجنّت في الحبوس،  
وأخذت على أنني جاسوس، ومشيت في السمائم والثلوج، ونزلت عرصة الملوك  
بين الأجلّة، وسكنت بين الجهال في محلة الحاكة؛ وكنت العز والرفعة، ودبر في  
قتلي غير مرة؛ وكسيت خلع الملوك، وأمروا لي بالصّلات، وعريت وافترقت  
مرات»<sup>(١)</sup>.

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث عن  
آبائه من عقيدة وعُرف، مطمئناً إلى التأمل ساكناً إليه؛ ولكن هذا التصوّر غير  
صحيح تماماً، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن، وهو أقل من ذلك بكثير  
انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى، أيام كانوا يطمحون إلى الاستحواذ على ما  
كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره العقل الإنساني..

---

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤.

يتديء المقدسي في عمله العلمي بالنقد والتحصيل، فيأخذ بالعلم الذي يُكسب من البحث والاستقصاء عن الشيء، لا بما يؤخذ من الإيمان بالموثوث أو يُحصَل بمجرد الاستدلال المنطقي؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم.

يصف المقدسي أحوال البلاد والأمم التي رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشيع والتحامل؛ وكان يتوخى المعارف التي يصل إليها بمشاهدته الخاصة، ويضعها في المكان الأول؛ ويضع في المرتبة التي تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات؛ ويضع بعد هذا ما يجده في الكتب.

ونحن نقبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه، إذ يقول في مقدمة كتابه: «وما تم لي جمعه إلا بعد جُولاني في البلاد، ودخولي أقاليم الإسلام، ولقائي العلماء، وخدمتي الملوك، ومجالستي القضاة، ودرسي على الفقهاء، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتب الحديث، ومخالطة الزهاد والمتصوفين، وحضور مجالس القصّاص والمذكرين، مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعايشة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوى حتى عرفتُها... ودَوَّراني على التخوم حتى حرَّزْتُها... وتفتيشي عن المذاهب حتى عَلمْتُها، وتَفَطُّني في الألسن والألوان حتى رَتَبْتُها... مع ذوق الهواء، ووزن الماء، وشدة العناء، وبذل المال، وطلب الحلال، وترك المصيبة، ولزوم النصح للمسلمين بالحسبة، والصبر على الذل والغربة، والمراقبة لله والخشية؛ بعدما رَغِبْتُ نفسي في الأجر، وطَمَعْتُها في حسن الذكر، وخَوَّفْتُها من الإثم، وتجنَّبتُ الكذب والطغيان، وتحرَّزْتُ بالحجج من الطعان؛ لم أودعه المجاز والمحال، ولا سمعتُ إلا قول الثقات من الرجال».

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه:

فقد تَفَقَّهْتُ وتَأَدَّبْتُ، وترَهَّدْتُ وتَعَبَّدْتُ... وخطبتُ على المنابر، وأذَّنت على

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ - ٣؛ قارن ص ٨، ٤٣. ويشير المؤلف هنا إلى Kremer: Kulturgesch. des Orients, II, S.429 II. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه.

## الباب الثالث = الفلسفة الفيثاغورية

### الفصل الأول

#### الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرها:

أخذ العرب عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقرات وجالينوس، ومن بعض كتب أرسطو؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجع إلى المذاهب الفيثاغورية الجديد والأفلاطوني الجديد. وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفة من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق؛ وأكبرُ مَنْ عمل على نشرها بينهم صابئة حران<sup>(١)</sup>؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين. وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة، من مؤلفات أرسطو، «صاحب المنطق»، مثل كتاب «الآثار العلوية» وكتاب «في العالم» الذي نُسب إليه، وكتاب «الحيوان» وكتاب «النفس» وغيرها. ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغ بتعاليم أفلاطون، ممتزجة بالمذهب الفيثاغوري، وتعاليم الرواقين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء.

وقد تشوّف الإنسان، بدافع من نزعة التدبُّن، وبما في طبيعته من حب الاستطلاع، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلاً من علم الحساب، يتفعمون به في تقسيم الفرائض<sup>(٢)</sup>، وفي شؤون التجارة، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات. وسارع الناسُ يجمعون الحكمة

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم. وراجع خصوصاً للاستقصاء، المراجع التي أشرنا إليها. وانظر تصديراً لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢.

(٢) هي الأنصبة في الميراث.

من كل صوب؛ وتتجلى في هذا نزعة غير عنها المسعودي أدقّ تعبير، حيث قال: «الواجب ألا يوضع إحسان مُحسن، عدوّاً كان أو صديقاً، وأن تُؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع»<sup>(١)</sup>. بل يُروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: «الحكمة ضالة المؤمن، فخذ ضالتك، ولو من أهل الشرك»<sup>(٢)</sup>.

## ٢ - علوم الرياضيات:

وفيثاغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات. نعم، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية، ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد. وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فيلسوفاً، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات<sup>(٣)</sup>، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وكانوا يضمنون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة، لأن الحساب أقلّ تعلقاً بالحسّ، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء، حتى كان تفضيلهم له مما يَسرُّ للخيال التلاعب الغريب بالأعداد. ويدهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُر كلُّ شيء؛ وهو ليس عدداً، بل هو خالق العدد<sup>(٤)</sup>؛ على أنه كان للأربعة، وهو العدد الدالُّ على العناصر الأربعة وغيرها، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السفليات، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جُمَل، أو برسائل ذات أربعة أقسام.

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيناً، وقد أصلح منجمو بني أمية مما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين.

(١) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤. راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢، والرسائل نفسها ص ٨٣. ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله الكندي (ص ١٠٣) «ويبني لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القلبية عنا والألم المايئة لنا، فإنه لا شيء أول بطلب الحق من الحق... بل كل يشرفه الحق». والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر الكندي قسم ٣ فيما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠، ٣٧٢، ٣٧٨.

(٤) راجع نشرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن رسائله الفلسفية. وفي هذا الكتاب بيت الكندي، بعد كلام طويل، أن الله هو الواحد الحق، مُبدع كل شيء؛ ويذكر صفاته.

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية، فلم يُنَلَّ تأييدُ حُماة الدين؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمنين من أنواع التقابل إلا ما يكون بين: الله والعالم، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة؛ أما عند المنجِّم فهناك عالمان: عالم علوي، وعالم سفلي؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه.

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فللك القمر من موجودات مُؤدِّيًّا إلى ظهور علم فلک قريب إلى فهم العقل، أو إلى علم تنجيم، مادته الأوهام. ولم يَنجُ من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون؛ لأنه طالما كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يُنَلَّ أقل نصيب من الثقافة أن يَسخر بما في أحكام النجوم من سخف بما كان ذلك على الباحث المثقف؛ فقد كان يشق على المثقف أن يتغلب على ذلك؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم]، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لفعل القوى السماوية، ونور منبعث من النور العلوي، وصدى للإنسجام الأزلي بين الأفلاك؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تَحْيلاً وإرادة، فقد اعتبروها موكلة بالناية الإلهية، ونسبوا الخير والشر إلى فعلها، وحاولوا التنبؤ بمحادثات المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقاً لنواميس ثابتة.

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية الموكلة بها للكوكب؛ وهم هذا يستندون إلى أدلة مرجعها التجربة الحسية والعقل، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزّهة عن التخيل والارادة؛ فهي منزّهة عن كل متعلقات الحس الخاصة، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات.

### ٣ - العلوم الطبيعية:

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما يجمعه تناولاً علمياً صحيحاً إلا في النادر؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة.

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها.

وقد أرادوا أن يتعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة، التي كانت تُعتبر عندهم قوة أو فيضاً من النفس الكلّية للعالم؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم، وامتنح السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية، بل حاولوا تعليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنبوءة وغير ذلك.

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس، وجعلوا علاقتها بالنفس الكلّية للعالم وما يُخيّنه له المستقبل موضوعين للبحث، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ، فالتزم البعض مذهب جالينوس، وجاوزه آخرون، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة، وهي نظرية كانت تردّد، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة، وإلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane).

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات، إزاء الدين، مذاهب متباينة كل التباين، ولم تكد العلوم الرياضية، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية)، تستقل بنفسها، حتى تزايد خطرُها على الدين؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزلي؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم، وهو يجري في دائرة خاصة به. وإذا فلا جديد في العالم، وآراء الناس وأفكارهم لا تفتأ تتردّد، شأنها شأن كل ما في الوجود؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه، فقد كان من قبل، وسيكون من بعد.

وقيل في ذلك أحسن ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران الأشياء والزمان، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم.



#### ٤ - علم الطب:

وظهر أن علم الطب أكبر نفعاً، وقد عُني به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان. وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يمهّدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي<sup>(١)</sup>. فلا عجب بعد هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً؛ فبينما كان الطبيب إلى ذلك المهّد يكفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى مَحْضَتُهَا التجارب، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع (الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة، فصار يجب عليه الإلمام بطياع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم؛ وكان يلزمه، فوق هذا، أن يُلمَّ بفعل الكواكب في كل ما يَعرِض له من حالات. وكان الطبيب أخصاً للمُنَجِّم؛ وكان علم المنجّم يورغمه على الاحترام له، لأن موضوع التنجيم أشرف من موضوع الصناعة الطيبة، وكان على الطبيب أن يتخرّج على أيدي علماء الكيمياء، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية.

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يقتنعون بأن يسير الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح، بل كان يجب عليه أيضاً، في رأيهم أن يتداوى بمقتضى القياس.

وكانت أصول الطب تُبَحِّث في مجالس العلم بقصر الوراق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه. وقام بحث، بمناسبة كتاب لجالينوس، عما إذا كان الطب يستند إلى السُنَّة المأثورة عن القدماء، أو إلى التجربة؛ أو هو يُدرَكُ بأوائل العقل، أو هو يُؤخَذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي<sup>(٢)</sup>.

#### ٥ - الرازي:

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها، هي المفهوم عند علماء

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢، ٣ ص ٣٦.

(٢) يجد القارئ هذه المحاورة مبسّطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس.

القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة، وذلك في مقابل علم الكلام؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس، وبقيت إلى القرن العاشر.

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)<sup>(١)</sup> وُلد الرازي بالري، وقد تنقّط ثقافة رياضية، ثم أُقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم. ولكنه كان ينفّر من علم الكلام<sup>(٢)</sup>. ودرس المنطق، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الحملية، في كتاب القياس. وبعد أن تولى تدريس

(١) وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، «طبيب المسلمين غير ملانغ»، كما يقول صاعد في كتابه «طبقات الأمم»، وكانت كبة الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى، وقد ترجمت إلى اللاتينية، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتنازع حتى القرن السابع عشر ويقول ابن أبي أصيبعة أنه توفي عام ٣٢٠ هـ على أن في تاريخ وفاته خلافه، فيقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لفترة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ. وبلغ الصفدي في كتابه «نكت المبيان» في نكت المبيان» إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ - أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي والمراجع إلى معرفتها فليرجع القارىء إلى آخر ما ظهر عنه، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب. كراوس P. Kraus و س. بينس S. Pines. وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه مقدراً كبيراً للرازي: ويسمى 93 - 34. Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin 1936. وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية. على أن ب. كراوس قد نشر الجزء الخاص بالرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة، وهو لمؤلف اسماعيلي يُسمى لها حاتم الرازي - انظر مجلة Orientalia التي تصدر بروما، عام ١٩٣٦ ص ٣٦ - ٥٦، ٣٥٨ - ٣٧٨، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦)، وفي هذه الرسالة، إلى جانب إحصاء كتب الرازي، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتأريخ حياته. ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ)، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩، وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي، مستفماً بما كتبه عنه ناصر خسرو.

(٢) يقول صاعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام، ولا علم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيهُ، وتهدّد آراءه سخيفة، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدَى سبيلهم؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكدّ للأديان جميعاً، وكان يظن في النبوة؛ وقد ردّ نهر حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والملاك للبشر، فليرجع القارىء إلى ذلك الكتاب، والرازي إذ يظن في الأديان والنبوت يعتقد - طبقاً لمنهجه في حديث العالم وفاته - أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم.

بیمارستان الري و یغداد شرع فی الأسفار، و نزل فی قصور ملوك كثيرين، منهم منصور بن إسحاق الساماني<sup>(١)</sup>، وقد وضع باسمه كتاباً فی الطب.

كان الرازي يُعَظِّمُ صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات؛ وهو يؤثر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون وَوَحَّتها بطونُ الكتب، ويعتبرها خيراً من التجارب التي يكسبها شخص واحد في حياته القصيرة؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحِّصْها التجربة<sup>(٢)</sup>.

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشَّانُ الأول فيما بينها وبين البدن من صلة<sup>(٣)</sup>؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانیه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَشْفَى من خلال الملاحع الظاهرة، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني، هي ضرب من التدبير للنفس<sup>(٤)</sup>. ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه. ويظهر أن نزعة الإباحية<sup>(٥)</sup> هي التي أدت به إلى التشاؤم. وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير<sup>(٦)</sup>، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم<sup>(٧)</sup>.

(١) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ.

(٢) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) قال الرازي: على الطبيب أن يوهم مريضه بالصحة ويرجيه بها، وإن لم يثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس.

(٤) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشرة ب. كرواس P. Kraus في جامعة القاهرة.

(٥) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كرواس في مجلة *Orientalia* ١٩٣٥ ص ٣٠٠ - ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي)، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق.

(٦) يقول ابن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين» (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) «الرازي كتاب مشهور وصمه بالإلغيات، ضمت من هذيانه وجهالاته عظام، ومن جملة غرض ارتكبه، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وأتاك إذا قابست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحه مع ما يصبیه من الآلام والأوجاع الصعبة والمعاهات والمزلزلات والأنكاد والأحزان والتكبات فتجد أن وجوده، يعني الإنسان، نقمة وشر عظيم».

(٧) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ - ٢٣٥؛ واللذة، كما يمكن معرفتها من=

ومع أن الرازي كان يُعَظِّم شأن أرسطو وجالينوس، فإنه لم يُكَلِّف نفسه مشقة خاصة للتعلم في فهم مؤلفاتها. وقد اجتهد في دراسة الكيمياء، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها<sup>(١)</sup>؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء.

وقد خالف الرازي أصحاب أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة<sup>(٢)</sup>؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤَيِّنُ به وَيُؤْمِنُ بِنَاءَهُ لكان نظرية مُثْمِرَةً في العلم الطبيعي.

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه يُنسِبُونَهَا إلى أنكساغوراس وأنبازوقليس وماني وغيرهم. ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هي: الباري تعالى، والنفس الكلية، والهيولي الأولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم. فالإحساسات الجزيئية تدل على الهيولي بالمعنى المطلق؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس؛ ووجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدل على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه<sup>(٣)</sup>.

---

= هذا المصدر، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم.  
(١) يقول الرازي: أما لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس، وتزده عما في أيديهم. وله كتب في الصنعة والدفاع عنها. ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧، وهو تمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فأنقذه.

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى. وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة، وهي تشبه ما ذهب إليه لبيتز في القرن السابع عشر.

(٣) انظر البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة ليهتزج، ١٩٢٥ ص ١٦٣. وقد ساعدت المصادر التي نشرت حديثاً، والتي أشرنا إليها، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة؛ فله رأى خاص في الهيولي، فهي عنده قديمة، وكانت موجودة بالعقل قبل أن تتصور بصورة الأجسام، وهو يسميها الهيولي المطلقة، وله براهين على قدمها. وعنده أن الأجسام تتألف من =

ومع أن الرازي كان يقول بتقديم المبادئ الخمسة، فهو يقول بوجود خالق، بل هو يقص علينا حكاية الخلق، وأول المخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط، وهو المهيول أو الأصل الذي تتقوم منه النفوس؛ وهي جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة؛ ويُسمى هذا الأصل النوراني أو المهيولي النورانية، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله. ويتبع النور ظلٌ خُلِقَتْ منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة.

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب، هو الجسم، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع، وهي: الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ. والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة. وهذا كله موجود منذ الأزل، لم يسبقه زمانٌ، لأن الله لم يزل خالقاً<sup>(١)</sup>.

= أجزاء من المهيول لا تتجزأ، ولها مساحة، ومن أجزاء من الخلاه توسطها؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل؛ ويعمل الرزي اختلاف كميّات الأشياء وحركاتها على أسس رأيه في تأليف الأجسام. وللرزي أيضاً مذهبه في المكان؛ فهو عنده قديم، وهو مكان مطلق أو كلي، هو بمثابة وعاء يحوي أجساماً، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه، ومكان مضاف أو جزئي، يتعلق بالممكن فيه؛ فإذا لم يكن الممكن لم يكن مكان. وكذلك الزمان، فهو: زمان مطلق، هو المدة والدمر، وهو قديم ومتحرك غير لايت؛ وزمان محصور، هو الذي يعرف من توفّر حركات الأفلاك. ويجد القاريء تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتاب الدكتور يونس الذي قدمنا الإشارة إليه.

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (١١٥) بياناً لعدة حدوث العالم عند الرزي، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة؛ ولكن النفس حركتها شهوة إلى التجبّل في هذا العالم، ولم تعلم - لجهلها - ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجبّلت؛ ثم إنها عجزت عما أودت، فأعانتها الباري على إحداث هذا العالم، رحمة منه وعلماً منها أنها إذا ذاقته وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن اضطربها. وبعد تعلق النفس بالمهيول أوسل الله العقل، ليوقظ النفس من نومها في هذا الهيكل الإنساني، وليدفعها على السبيل إلى علمها الحقيقي. والوسيلة إلى خلاص النفس من كدورات المادة هي النظر في الفلسفة، والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلص منه كلها بالفلسفة وتعود إلى عالمها. عند ذلك يزول هذا العالم، وتعود النفس والمهيول إلى الحالة الأولى التي كانت عليها منذ الأزل. وليرجع القاريء إلى تفصيل هذا الرأي والإعراضات التي وجهت إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها. وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين ص ١١٤ - ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق، رغبة منه في تجنب ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة، من صعوبات.

ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالةً يَبِيْنةً على أَنَّهُ كان مُنْجِماً، وعنده أَن الأَجرام السماوية مَكُونَةٌ من نفس العناصر التي تتكوَّن منها الأَجسام الأرضية، وَأَنَّ هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك.

## ٦ - الدهرية:

كان الرازي بِآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين: فهو من جهة يُهاجم التوحيد الإسلامي الذي ينكر أَن يكون إلى جانب الله شيءٌ قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدَمها الرازي. وكان الرازي من جهة أخرى يُهاجم مذهبَ الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون.

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهبَ الدهرية، منكرين له بالطبع الإنكار الذي يليق بهم كموحِّدين، وهو، وإن كان يظهر أَنَّهُ صادف قبولاً عند الكثيرين، فإنَّهُ لم يَنْلُ نصيراً ذا شأن.

وَيُسَمَّى أصحابُ الدهر (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالماديين أو الحسين أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء، ولكننا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا<sup>(١)</sup> ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل

---

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر، وهو الزمان المهلك الذي لا يتأخر. ومن العجيب أَن كلا من كلمة «زمانه» و «دهره» لما في اللغة معنى الإضماف والإفناء والإهلاك. وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجناتية): «وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر»، وعند بعض المفسرين أَن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ.

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى، وإن فُتت الحوادث. وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا: الدهر، الزمان، الليالي، الأيام، النون، الخلدان، الناماء... الخ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تصرف في الأشياء والناس. فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تصرف أحياناً تصرفاً غاشماً، لكنها ليست على كل حال قوة مقلعة ولا إلهية، وليس في عملها حكمة.

ويظهر أَن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية، مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم. وما يلتقي نوراً على ذلك قول الغزالي في المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين «طائفة من الأقدمين»

ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنزه عن المادة، أما الذين شعروا بهذا فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ، لكي تتفق فلسفتهم. بعض الإتفاق مع عقيدة الإسلام. ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض، لأنها كانت تُعنى بما يجري في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته. والذي أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد، لأن هذا المذهب كان يتجه، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة المنطقية، إلى أن يَرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها من مبدأ فَعَالٍ أسمى منها جميعاً.

ولكن قبل أن تنتقل إلى الكلام عن هذا الإتجاه الفكري الذي بدأ في الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمرج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين، [تلك هي محاولة إخوان الصفا].

---

= جمحدوا الصانع المدير العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة. أما الشهرستاني (الملل ص ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل القائلين لأهل الدهانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما ورله المحسوس ولا يثبتون مفعولاً، وإن كان يقول في موضع آخر (٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون العقول، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والعقول وينكرون الحدود والأحكام وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ - ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة - راجع مادة دهريّة في دائرة المعارف الإسلامية)..

## الفصل الثاني

### إخوان الصفا بالبصرة (١)

١ - القرامطة:

في بلاد الشرق، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً.

ومن أصول الدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر، ولا يميز نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية، ولكن للعلم دائماً ما للثروة من أثر، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب؛ فتكونت جماعات سرية تتألف من طبقات متفاوتة، وللعلما

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وأهل العدل وأبناء العدل، كما يقولون، صلبة تألفت بالعشرة والصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والتصحيف، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً، وزعموا أن الشريعة دلت بالجهالات، واختلطت بالضلالات، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سبّتها وصفها، وكنوا أسماءهم، وشوا فيها من كل فن «بلا إشباع ولا كفاية؛ وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات وتزييفات»، وقارنها بحس هذا، ويجد أنها تقسم من كل مذهب، وتمزج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائق؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً، ويستشهد بها في غير موضعها؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفيلسوف من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها علامة المتفكرين، ولما شأنها التاريخي والأدبي. ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين، والمرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعه مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م. وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي، فليرجع إليه القارىء. وقد أشار الغزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنقذ من الضلال، طبعه القاهرة ٣٠٩ هـ ص ١٤، ١٩.



من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدة سرية، كثير منها مُقتبس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد.

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من التذرع بجميع الوسائل. وصار أعضاؤها يُؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً. نعم، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السرية إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين.

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرية إلى أحلام سياسية، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا، وأن هذه تتجسد في آدميين لتسير السياسة العملية الدنيوية، فكأنوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية. وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت، حتى عهد ميادىء سنت سيمون<sup>(١)</sup>

---

(١) سنت سيمون Saint-Simon إشتراكي فرنسي، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م، وتوفى بها عام ١٨٢٥، وهو مؤسس الإشتراكية الفرنسية وأراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولنزعة ناهليون الحرية. كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكيسة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفأ الرجال وقد بحث مسألة الفقراء، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثل لتحقيق هذه الغاية. وجاء بعد سنت سيمون أتباعه، فنشروا مبادئه، وصار لهم أنصاراً فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد وكان لها شارة خاصة. دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة، بحيث تصبح هذه هي المالكة، وتعهّد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها: وهم يصرون على حقوق الجدارة والإستحقاق، فيريدون مثلاً أن يسد لكل فرد من العمال ما يناسب كفاءته، وأن يكافأ بمقدار عمله، ونظرتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة، والرجل والمرأة هما «الشخص الإجتماعي» وترتبطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة. وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢.

وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيَّقُ فيها على حرية الفكر.

كان عبد الله بن ميمون، رئيسُ فرقة القرامطة<sup>(١)</sup>، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري). كان فارسي الأصل، وكان يشتغل بمعالجة العيون، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين، واستطاع أن يُؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية. وكان يحث في اجتذاب البعض بإظهار الشعوة والسحر والتخريف<sup>(٢)</sup> وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة؛ وكان علمه أبيض اللون، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستعرج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض. وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى إشتراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين، في الخيرات، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة، وإلى أن يكون الإنسان مالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت، لأن الجماعة التي أُلِّفها كانت طبقات بعضها فوق بعض، مما يقضي بالطاعة والتضحية. ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي: الله فالعقل فالنفس فالمكان فالزمان، وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب. بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب.

## ٢ - اخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم):

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة، ونجد في البصرة

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح التتوي (حوالي عام ٢٦١هـ) وأبوه يسمى ثما شاكريم بن ديصان، صاحب كتاب الميزان في نصره الزندقة وأصله من بلدة قرب الأهواز؛ وسمى عبده بالقنداح، لأنه كان يعالج العيون ويقدها، ومن أتباعه حمدان قرط وعبد بن الحسين. وقد أحدث القرامطة قلاقل وقتاً في نواح متعددة. راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية، وكذلك ما كتب عن القرامطة لرى نشاطهم وانتشارهم وآراهم. <sup>١</sup> لم فهرس ابن النديم ص ١٨٦ - ١٨٨، والكمال لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ - ٢٣، طبعة نور نبرج لندن ١٨٦٦

(٢) كان يخبر بالأحداث الكثيرة في البلاد الشلمة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها، فيخبر من حضر، فتُسمَرُ ذلك عليهم، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنار تجات.

في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، جماعة صغيرة من الرجال، تتكوّن من أربع طبقات، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم. والطبقة الأولى منهم شبان يترواح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين، تنشأ نفوسهم على الفطرة؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لاساتذتهم انقياداً تاماً. أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز. والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين، وهم يعرفون الناموس الألهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم؛ وهذه هي طبقة الأنبياء. حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه، كالملائكة المقرّين، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس<sup>(١)</sup>.

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبية من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتبّة بحسب الإخوان تقدمهم في المعرفة. وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)<sup>(٢)</sup> مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها منسجمة انسجاماً تاماً. وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي، ولها من وراء هذا أغراض سياسية..

ويبدو إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً مملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات، راثنين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى، يمضون في بيانهم حتى يتنهوا أخيراً إلى الإقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية. وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة، تظل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر،

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٨ م.

(٢) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة، والحداية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز.

ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من الآلم، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جورٍ وتتين منه كان يختلج في نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتصقون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصاً وتطهيراً لها؛ وهذه الفلسفة هي دينهم.

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح؛ كانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثلٌ ضربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض<sup>(١)</sup>، فأوجبوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده؛ فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير حظاً من ماله، وعلى ذي العلم أن يعلم أخاه الجاهل، غير أن العلم - كما نراه في رسائل الإخوان - حيسٌ على خاصة المستصرين من أفراد الطبقة العليا.

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة، وفرع جماعتهم في بغداد، كانوا يَحْيَوْنَ حياة هادئة؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع «ملك صهيون» الذين ثاروا وأحدثوا حروباً، ودعوا إلى إعادة التعميد<sup>(٢)</sup>.

---

(١) رسائل ج ٢ ص ١١٩.

(٢) جرت عادة المسيحيين، واليهود من قبلهم، على تعمد من يدخل في دينهم، أي غمره في الماء، لتطهيره من دنس الوثنية، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين. وفي أواخر القرن الثاني من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعمد الأطفال، وبقي كالشاذ في القرون التالية، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شرطاً من حياته، ثم يعمد بعد ذلك لحر ذنبه. ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محر الذنوب التي ارتكبتها الإنسان قبله وكذلك محر الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التي ورثها عن أبيه الأولى كافية في منعه من دخول مملكة السماء، لذلك يجب تعمد الطفل لحر الخطيئة الأولى. ثم جاء مونتس ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه، ولا يزيلها إلا بالتعميد، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعمد الأطفال، وكان إصلاحهم في جملة رزناً غير عفيف؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المحتلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين، هدموا البيت القديم ولم ينوا مكانه. وقد ينس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة، فأرادوا أن ينوا من جديد على أساس التفسير الحرفي للنصوص المقدسة، ومن غير استماعة بالدولة ولا بغيرها من النظم=

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم: أباً سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدس، وأباً الحسن علي بن هارون الزيجاني، ومحمد بن أحمد النهر جوري، والعموي، وزيد بن رفاعة<sup>(١)</sup>؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولاً تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة، وبين ثمرات الفلسفة، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة.

### ٣ - نزعة التلقيق<sup>(٢)</sup>

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلقيق، أعني الإقباس من

= الموجودة، وبالجمله أرادوا «أن يصلحوا علم المصلحين» وكان من آرائهم فهم طعنوا في صحة تعميم الأطفال، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار، فطالبوا بإعادة التعميد، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم؛ ولم آراء في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألبانيا. ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذي عرف في التاريخ باسم John of Leiden أعلن أنه خليفة داود، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة، ولقب «ملك صهيون» وادعى ضرباً من الوحي، وأباح تعدد الزوجات. ولم آراء في المسيح، فهم متهمون بإفكار التجسد، ولم آراء في واجبات المؤمن إزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح، بما أحدثوا من حروب وثورات، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بقتلهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المحدثين. وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح للقارئة التي أرادها المؤلف، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق.

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور بمكة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تمة صوان الحكمة، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) لليهنقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للمقدس. ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعة صاحب الإخوان وأخذ عنهم.

(٢) جاء في القاموس المحيط: لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى، فحاطهما؛ واللفق أحد لفقى الملاعة، وتلافقوا أي تلاعت أمورهم. ورغم أن المعنى الجاري لكلمة التلقيق فإني قد استعملتها هنا، مستنداً لما جاء في القاموس، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب، وهو ما يبرر عنه

بكلمة: Eklektizismus

مختلف المذاهب<sup>(١)</sup>؛ فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات؛ وأتباعهم: نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون، وزرداشت وعيسى، ومحمد وعلي، وهم يُجَلِّون سقراط، وعيسى وحواريه، كما يجَلِّون أبناء علي، ويعدونهم شهداء مطَّهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل. وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يُصلح للعامة، فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة؛ أما العقول القوية ففذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة<sup>(٢)</sup>.

والجسم غاية الموت؛ ومعنى الموت عندهم هو بقاء لروح الإنسان، لتحيى الحياة الروحية الخالصة<sup>(٣)</sup>؛ وذلك في حق الأشخاص الذين نبههم النظر الفلسفي إبان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة، وأيقظهم من رقدة الغفلة. وهم يؤكِّدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان، وعن اليهود والنصارى، أو عن مذاهب الفرس والهنود.

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأشياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوي معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم. والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية.

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء، وذلك لأسباب غنية عن البيان؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تجلَّى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان، وفيها ألَبَسُوا آراءهم ثوباً رمزياً، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لأثار حوله الشكوك.

(١) يقول إخوان الصفا: «والجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومنهنا يسترق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها» (رسائل ج ٤ ص ١٠٥).

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦. وانظر أخبار الحكماء للقفطي ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ.

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩، ٢٨٢، ٢٨٣.

#### ٤ - العلم:

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيد في تقسيمها، فمن العسير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء. وأياً ما كان فلا نجد بدءاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان، وأن نبسطها في نسق<sup>(١)</sup>.

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى: العلوم والصناعات؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم<sup>(٢)</sup>، أو هو ضرب من الوجود، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج؛ أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى.

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده؛ وأنفس العلماء علماً بالفعل<sup>(٣)</sup>. ولكن من أين أتى العلم للمعلم الأول؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويته وفكره؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذ عن الوحي<sup>(٤)</sup>؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طرقاً أو وسائل مختلفة؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق<sup>(٥)</sup>. فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخص من جوهرها؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي، أو إدراكها إدراكاً مباشراً. ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها. وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألغى نفسه مقيداً من وجوه شتى؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم، وقد حاولت، بقدر استطاعتي، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف، من تلك الرسائل.

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨، ٢١١، ٣١٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) رسائل ج ١ ص ٢٢٥.

(٥) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤، ٣٥١، ٣٥٢.

قَدِيرِهِ<sup>(١)</sup> بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك. والنفس لا تستطيع الإرتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة.

## ٥ - الرياضيات:

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ، وهي علوم ليست من علوم الدين، وبعد أن يتلقى أيضاً علومَ الدين ومذاهب الكلام، يجب عليه أن يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات. وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صيغياً. وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً، أي  $4 \times 7$ <sup>(٢)</sup>، وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم، طبقاً لقياسات لقوية ولعلاقات بين الأعداد.

وهم، في علم الحساب، لا يحثون في العدد، من حيث هو؛ وإنما يحثون في دلالته وخصائصه؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عددياً، بل هم يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد. وعلم العدد عندهم علم إلهي، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة، في أولها ووسطها وآخرها.

أما الهندسة، بأشكالها المنظورة بالعين، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح. ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية، موضوعها الخطوط والسطوح، ومنها هندسة عقلية<sup>(٣)</sup>، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى المعقولات.

(١) لإخوان الصفا في قدم العالم رأي خاص: «فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا؛ لأن العالم متغير، ففيه الكون والفساد، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة. رسائل ج ١ ص ٣٥٨.

(٢) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.



والهندسة والحساب يؤذيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب. وهنا، في التحجيم، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال، وقد يناقض بعضها بعضاً، وما يكون لنا أن نتتظر شيئاً غير هذا؟ فهم يعتقدون في كل ما يقرّون أن النجوم تنبئ بالمستقبل، بل يعتقدون أنها تحدث، أو تؤثر تأثيراً مباشراً، في كل ما يقع تحت فلك القمر. وسعادات الكائنات ومناجسها بآتيان كلاهما، في نظرهم، من النجوم؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجري بالسعد، وزحل والمريخ والقمر تجري بالنحس، وأما عطارد فمُتَزَجٌّ، فيه السعادة والنحوسة معاً<sup>(١)</sup>، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها.

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها، والإنسان إن لم تُعاجله المنية، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها، واحداً واحداً؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة، وعطارد يُنمي العقل؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة، وذلك بالمعبادة؛ ثم يصل إلى الكون والراحة تحت تأثير زحل. ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب. ولذلك فإن الله يلطف بهم ويبيح إليهم الأنبياء؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة<sup>(٢)</sup>.

## ٦ - المنطق:

والمنطق، عند إخوان الصفا، وثيق النسب مع الرياضيات، فكما أن الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المعقولات، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام، وعلم الإلهيات يبحث في الصور المفارقة<sup>(٣)</sup>، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه، كما يبحث عن تصور النفس لتلك. على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢، ج ٢ ص ٣٥٣، ج ٣ ص ٣٧٩، ج ٤ ص ٢٦٠.

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧.

(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.

موضوعه؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول، بل هو جوهر الوجود كله. على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول والأشياء نموذجها الأعداد، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة.

ومنطق إخوان الصفا يبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات. فكتاب العبارة، وأناطيقا لأرسطو. وليس فيه إلا قليل من الابتكار، أو هو خلو من الابتكار جملة.

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً، هو «الشخص» ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان، وهي: الجنس والنوع والشخص؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي: الفصل والخاصة والعرض<sup>(١)</sup>.

والمقولات العشر أسماء أجناس، أولها الجوهر، والتسعة الأخرى أعراض له<sup>(٢)</sup>. ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع.

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهج منطقية أخرى، هي التحليل والحد والبرهان؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية؛ وأما الحد والبرهان فهما أدق وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة؛ فالحد تعرف حقيقة الأنواع، والبرهان تعرف حقيقة الأجناس<sup>(٣)</sup>.

والحواس تُعرفنا الوجود المادي للأشياء المحسوسة، أما حقيقة الأشياء للمادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير. والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء<sup>(٤)</sup>، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ العقلية هي أسنى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها، وتفتقر عن المعرفة التي تستمد من الفطرة أو من الوحي الألهي.

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣.

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٤) رسائل ج ١ ص ٣٤٩.

## ٧ - الله والعالم:

والعالم كله صادر عن الله، الموجود الأعظم، المنزه عن المشخصات وعن الأضداد، حتى عن التضاد بين الجسماني والروحي، وذلك بطريق الصدور. وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaireً لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم، ومراتب الصدور هي<sup>(١)</sup>: (١) العقل الفعّال (vous) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلية (٣) الهوى الأولى، (٤) الطبيعة الفاعلة، وهي قوة من قوى النفس الكلية، (٥) الجسم المطلق المسمى الهوى الثانية، (٦) عالم الأفلاك، (٧) عناصر العالم السفلي، (٨) المعادن والنبات والحيوان المكوّنة من هذه العناصر. وهذه ماهيات ثمان، وهي والله، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء، تكمل مجموعة الماهيات الأولى، التي توازي الأعداد التسعة.

والعقل والنفس والهوى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة، أما عند الجسم فيبدىء عالم المركبات. وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هوى أو صورة، جوهراً أو عرضاً، والجواهر الأولى هي الهوى والصورة، والأعراض الأولى هي المكان والحركة والزمان، ويمكن أن نضيف إليها، إذا سائرنا مذهب إخوان الصفا، الصوت والضوء.

والهوى واحدة، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور<sup>(٢)</sup>، ويسمى الجوهراً أيضاً الصورة المادية المقوِّمة، والعرضُ يُسمى الصورة العقلية المتَّمة<sup>(٣)</sup>. ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل، وعلى كل حال فالجوهرية تُلتَمَسُ في الكلي دون الجزئي، والصورة مقلّعة على الهوى، وكأنا الصورة الجوهرية طيفٌ ينقُر من كل اشتغال بالمادة، فهي تسري، كما تشاء، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهوى والصورة، فهما منفصلتان، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً.

ويستطيع القارىء أن يكون لنفسه مما تقدم فكرةً عن تاريخ الطبيعة، كما رآه إخوان

(١) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤، ٦.

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٦، ج ١ ص ٣١٩.

الصفاء، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي<sup>(١)</sup>، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي. نعم، كانوا يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمي لكل عالم، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجواهر. والصورة تسري سرّياتاً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها، ومن أعلاها إلى أدناها، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوتين داخليتين للنشوء، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية، بل هي تسري طبقاً لتأثيرات الكواكب، وسرياتها، في الإنسان على الخصوص، يتوقف على سلوكه العملي والنظري. أما وضع تاريخ للتطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفاء، فهم يصرون في غير كس أن الفرس والغيل أشبه بالإنسان من القرد، وإن كان جسم القرد أقرب شَبْهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الغيل. والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفاء قليل الشأن جداً، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح، والروح وحدها هي الماهية الفعّالة، وهي تخلقُ الجسد لنفسها.

#### ٨ - النفس الإنسانية:

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفاء في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية؛ ولتجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية. هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات؛ وكما أن العالم إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير.

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية، أو نفس العالم؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو النفس الإنسانية. ونفس الإنسان عائصةٌ في بحر الهوى، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدرّج وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية، وأفضلها القوى النظرية المفكرة، لأنها تؤدي إلى المعرفة، والمعرفة لبابُ حياة النفس.

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء، لم يُنقش عليها شيء؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيّلة وتجمعه، ومجرى هذه القوة مقدّم

(١) لعله يشير إلى العلامة دهريري، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه: الدروينية في القرن العاشر

والتاسع عشر: Fr. Dieterici: Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

الدماغ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكرة - ومسكنها وَسَط الدماغ - فمميز بعضه من بعض، وتعرف الحق من الباطل؛ ثم تؤديه إلى الحافظة، التي مجراها مؤخر الدماغ، والقوة الناطقة تجبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين، أو تقيدها بصناعة الكتابة، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة<sup>(١)</sup>.

والقوة السامعة مقدمة على القوة الباصرة، في الحواس الظاهرة، لأن الباصرة مقيدة باللحظة التي تُبصر فيها، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك اللحظة؛ أما السامعة فهي تعي ما أحسته في الماضي، وتسمع نغمات الأفلاك المتألفة؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان.

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة، نجد خصائص العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها، وفي استعمال اللغة وفي التصرف في أنواع الأعمال.

والعقل يحكم على الأفعال، وينعتها بالخير والشر، وتنتج الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم. ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف عند الناس. والفكرة التي لا تستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلفظ ما، لا يمكن أن تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته<sup>(٢)</sup>. ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا.

## ٩ - فلسفة الدين:

وتعاليم إخوان الصفا، في صورتها الأخيرة، هي فلسفة للدين، غايتها التوفيق بين العلم والحياة، بين الفلسفة والدين، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً؛ فعادة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين. وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروثة وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية.

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٤٧، ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) رسائل ج ١ ص ٣١٨.

ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال<sup>(١)</sup>؛ وقد قالوا: إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم يَدْرُونَ أميين، يسكنون الصحراء، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة. وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤدوا تأويلاً ينفي عنها الصفة الحسية.

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم<sup>(٢)</sup>؛ وكانوا يرون أن ثم ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً ميتافيزيقياً. وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال، الذي هو أول مخلوقاته، الناموس الإلهي الذي يشمل كل شيء، كمبدأ ثالث؛ وهو وضع محكم لإله رحيم، لا يريد بأحد شراً.

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب بالنار ونحو ذلك، أمور لا يقبلها العقل، ويقولون إن هذه الإعتقادات تؤلم نفوس معتقديها<sup>(٣)</sup>؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآثمة تلتقي جَهَنَّمَهَا في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه، والبعث هو مفارقة النفس للجسد. أما القيامة الكبرى، في اليوم الآخر، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم<sup>(٤)</sup>، ورجوعها إلى الله، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً.

(١) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان، ومن إلقاء للموى عند المستشرقين، وعلى أي أساس يمكن أن يُنهض، أمام عاقل متفكر، مثل هذا الرأي؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بالفاظ من عدد عن فكرة هي أبسر من هذا بكثير.

(٢) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية والميودية، وهي تقلل الأديان العقلية.

(٣) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين، انظر بنوع خاص ج ٤ ص ٦١.

(٤) رسائل ج ٢ ص ٤٢.

## ١٠ - مذهبهم في الأخلاق:

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب.

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية العقلية، والعمل الخلق بالاجر هو الذي يكون مطابقاً لأحكام التاموس الإلهي؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات.

ولكن لا بد في هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى؛ ولذلك فالهبة أسمى الفضائل، وهي الهبة التي غايتها الفناء في الله، المحبوب الأول. تظهر هذه الهبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم للمشيح بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق؛ هذا الحب يُثلج الصدر، ويطلق القلب من عقالة، ويبعث في النفس الرضا في هذه الدنيا؛ وهو في الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلي.

لا نعجب، بعد هذا، أن إخوان كانوا يخشون قدر الجسد بخساً عظيماً، ويقولون إن الإنسان، على الحقيقة، هو النفس. ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل، ومع المسيح [عليه السلام] محبتين إياها على قانون الهبة، ولكن يجب أن نعني بالجسد ونُصَلِّح من شأنه، لنجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيها. وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستمرون بميزات من خصائص الأمم المختلفة؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو: أن يكون فارسيّ النسب، عربيّ الدين، عراقي الآداب، عبراني المخبر، مسيحيّ المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملكي الأخلاق، ربّاني الرأي، إلهي المعارف<sup>(١)</sup>.

## ١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا:

حاول إخوان الصفا، على هذا النحو، أن يوفقوا بين الدين والعلم، ولكن هذا لم يُرضِ أهل الدين ولا أهل العلم؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين، وخصوصاً آخرها، ج ٣ ص ٣١٦.

الصفاء في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء - كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوي للعهد الجديد؛ ثم إن المتشددّين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها.

غير أن رسائل إخوان الصفاء، أو آراءهم، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقفين؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم، على طولها، مخطوطات كثيرة، معظمها حديث العهد؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم. وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق، وذلك عن طريق إخوان الصفاء، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تثمر إلا في جو مصطنع هيأه لها الأمراء. والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً، ويعدها فلسفة العامة من الناس؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير<sup>(١)</sup>؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به.

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي. وعيناً حاول البعض أن يقضي عليها، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أرجع إلى كتاب اللغز من الضلال ص ١٤ وص ١٩، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة، وإنها على التحقيق «حشو الفلسفة».

(٢) انظر آخر الفصل الخاص بلبن سينا.



# الباب الرابع ===== الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثرًا بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

## الفصل الأول

### الكندي<sup>(١)</sup>

#### ١ - حياة الكندي:

يتصل الكندي، من وجوه كثيرة، بمتكلمي المعتزلة<sup>(٢)</sup> ويأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيشاغوري الجديد، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة، قبل كلامنا عن الرازي، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥).

غير أن الروايات الماثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما في هذا القول من حق، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا الفيلسوف التي لم تجد من يعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) انظر مقالتي: «عن الكندي ومدرسته». in Stein's Archiv. "Zur Kindi und seiner Schule", fur Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير. (المؤلف). انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية، وبخاصة عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣، وبخاصة آخر قدمه الأستاذ محمد متولى للدرجة الماجستير.

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرونا الروائي عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله. ولم تكن معارفا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة. ونظراً لأنني قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل فني ذلك غنى عن التطويل في التعليق على هذا الفصل.

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي<sup>(١)</sup> (من قبيلة كندة) عربيّ المتّسب؛ فلقّب لذلك «فيلسوف العرب»<sup>(٢)</sup>، وتميّزاً له عن أقرانه من المتوفّرين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب.

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء. ونحن لا نتعرض هنا لتمحيص هذه الدعوى<sup>(٣)</sup>، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب جزيرة العرب، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل. ونزح كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة. وقد وُلد فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على الأرجح، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها.

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة، ثم في بغداد، أي في حواضر الثقافة في عصره؛ ومن هنا صار الكندي يجمل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر مما يجمل لدين العرب وفضائلهم<sup>(٤)</sup>؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك، أن قحطان، الجد الأعلى لعرب الجنوب، أخّ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق<sup>(٥)</sup>. وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يحفّلُ بجنسية، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قداماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبه فيه، ويُذكر أنه

(١) اتفق صاعد (ص ٥٩)، ولبن لنديم (ص ٢٥٥ طبعة لبيتزج ١٨٧١)، ولبن لمي أصيمة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي.

(٢) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيمة ج ١ ص ٢٠٦، والقفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ. ولبن لنديم ص ٢٥٥.

(٣) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطانه عند ابن أبي أصيمة ج ١ ص ٢٠٦ طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م).

(٤) هنا ما تنازعه آراء الكندي معارضة تامة - وليراجع القارئ رسائله فهي رغم أنها فلسفية تفيض الإيمان وتنظيم النبوة المحمدية وعلوم القرآن.

(٥) ينسب السعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٣ - ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوي العناية بأخبار المتقدمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه رداً شعرياً طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشي.

كان يترجم كـب اليونان إلى العربية<sup>(١)</sup>، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى: «أرثولوجيا أرسطو طاليس»<sup>(٢)</sup>؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج؛ غير أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ - ٨٦١ م)، وحُرم من كتبه زماناً طويلاً<sup>(٣)</sup>، أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدبين الظرفاء، ومن أهل الشغف بالكتب.

ونحن نجهل السنة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنة التي وُلد فيها؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك. ومن عجب أن المسعودي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤)، مع عظيم إجلاله للكندي، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية. وفي هذا التاريخ كان دور صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكّد لها بقاء يدوم نحواً من اربعمئة وخمسين عاماً أخرى؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب. وربما يكون في هذا ما يرضي عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين؛ فقد صدقت الأيام نبوءته، فلم تقصّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن<sup>(٤)</sup>.

(١) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: خُذّاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن «ناقلاً»، أهني مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن.

(٢) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو - لذكوره بين كبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسائله.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٤) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، أي قُها=

## ٢ - موقفه من علم الكلام:

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم<sup>(١)</sup>. وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم؛ ولكن رغم توصله الى الملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها، فإنه لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه<sup>(٢)</sup>.

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة<sup>(٣)</sup> فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد. وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان للهندو أو البراهمة، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف، وأخذ يدافع عن النبوة<sup>(٤)</sup>؛

= ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م). ويذهب الأستاذ ملسينيون في كتابه: *Receuil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م). وجعل الأستاذ نلليو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م)؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ - انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ - ١٤٨.

- (١) انظر القفطي ص ٢٤٠.
- (٢) هذا حكم لا أساس له، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمضي الذي يعتبر به غيره مبتكراً، ورسالته وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك.
- (٣) يذكر ابن التديم القفطي وابن أبي أصيبعة للكندي كتباً في أن أعمال الباري كلها عدل لا جور فيها، ويذكر أن له كتباً في التوحيد والعدل والتوحيد أكبر أصلين من أصول المعتزلة؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على التنويه والملتية والملاحدين؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام؛ وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة، وأصله شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل؛ وهو رياضي وطبيب، ويقول الشهرزوري في نزعة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهتماً وبه قد جمع في تصانيفه من الشرع والمقولات. وهو، وإن كان يسمى فيلسوف العرب، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة، كما تراها عند الفارابي. انظر:

Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris

1934, p.5, 8 - 9.

- (٤) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له القفطي كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١)، وتجد رأي الكندي في علم =

ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل؛ وقد حدا به الإلمام بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض، فوجدوها مُجمِعةً بأسرها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علةٍ أولى واحدة أزلية، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا<sup>(١)</sup>؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل، وأرسل رسله شهداء على الناس، وأمرهم أن يمشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم، وأن يندروا من عصاهم بالعذاب الدائم.

### ٣ - الرياضيات:

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية، كما تنحصر فلسفة معاصريه، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية<sup>(٢)</sup> التي تمتزج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيشاغورية الجديدة؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات<sup>(٣)</sup>. وكثيراً ما نجده في تأليفه يرسل لخياله العنان، فيتلاعب بالحروف والأعداد<sup>(٤)</sup>.

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أمثاله الطبيَّة، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركَّبة، والواقع أنه بنى فعل هذه الأدوية، كما بنى فعل الموسيقى، على نسبة المتوالي الهندسية المتضاعفة. والأمْرُ في الأدوية أمرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة وهي: الحار والبارد والرطب واليبس؛ فإذا أُريدَ أن يكون الدواء حاراً في درجة ١ فلا بد أن يكون من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل، وإذا أُريدَ أن يكون الدواء حاراً في درجة ٢ فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج المعتدل، وهلم جراً<sup>(٥)</sup> ويظهر أن الكندي

= الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه، في رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ص ٣٦٠ - ٣٦٣، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسالته.  
(١) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي رسالة في اخراق الملل في التوحيد، وأنهم مجمعون على التوحيد، وكل قد خالف صاحبه.  
(٢) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة.

(٣) له رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة (ابن أبي أصيبعة والقفطي).  
(٤) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكميته التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل.

(٥) تعرض ابن رشد في كتبه «الكليات» عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية لرأى الكندي هذا ونقده نقداً شديداً. وهو يعيب الكندي بأنه في كتبه في طبيعة الأدوية جاء بشناعات وهذبات =

عول على الحواس، ولا سيما حاسة الذوق، في الحكم على هذا الأمر، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها. ولكن هذا الرأي، إن كان طريفاً مبتكراً على الإطلاق، فهو لا يعدو أن يكون من جانبه سوى تلاعب بالخيال الرياضي.

على أن كاردان (Cardan)<sup>(١)</sup>، أحد فلاسفة عصر النهضة، اعتبر الكندي، لقوله بهذه النظرية، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً.

#### ٤ - الله ، العالم ، النفس:

كان الكندي، كما تقدم القول، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة. فالأعلى يؤثر فيما دونه. أما المعلوم فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بالمعلول<sup>(٢)</sup>، بحيث نستطيع من معرفة العلل، كالأجرام السماوية، أن نعرف المعلوم، كالحوادث المستقبلية؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم<sup>(٣)</sup>.

وإلى التحقيق إنما هو من شأن العقل، وإلى العقل مرد كل فعل. والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها.

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي؛ وعنهما صدر عالم الأفلاك. والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس؛ وهي من حيث طبيعتها، أعني

= أدت إلى تخطيط في علم الأدوية. وليس من السهل معرفة اسم كتاب الكندي؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب. راجع كتاب «الكليات» لابن رشد، طبعه المغرب، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وقد ابن رشد له

(١) Cardanus: De Subtilitate, lib. XVI, - راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته.

(٢) نجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. لكن التعليل الحق، وهو الإيجاد عن عدم، لله وحده. وكل شيء حادث بفعل الله .

(٣) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي، ولعل بعضها مستباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية.

من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدةً بمزاج جسدها، أمّا باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية<sup>(١)</sup>.

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ فان، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس؛ ولكنها مزودةٌ بذكرى حياتها السابقة. وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام.

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل. فإذا أردنا أن نقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة، وعلى تقوى الله، وأن نتمكّن على طلب العلم وعلى صالح الأعمال؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هماً، معتقدين أننا قادرون على استبقائها، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود<sup>(٢)</sup>.

#### ٥ - نظرية العقل:

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوس والمقول والتي تنزع نزعة خلقية ميتافيزيقية. ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسيّة وإما أن تكون عقلية؛ أما ما بين قوّتي النفس الحسيّة والعقلية، وهي القوة

---

(١) في المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندي في النفس، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦)، وقد ذكر فيها الكندي آراءه لأرسطو وأفلاطون وغيرهما. والنفس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله. والجري وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة، وإذا اتصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة. وإذا فارقت البدن التذت لذّة كبيرة. وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٧٠ فما بعدها.

(٢) راجع رسالة الكندي في الحيلة للدفع الأحران، وقد أعدناها للنشر، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فما بعدها.

المتخيلة أو المتصورة؛ فتسمى عنده قوة متوسطة؛ فالحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية، على حين أن العقل يدرك الكلي، ويدرك الأنواع والأجناس، أي الصورة العقلية. وكما أن المحسوس في النفس هو الحسن، فكذلك المعقول هو والعقل شيء واحد<sup>(١)</sup>.

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (vous) في الصورة التي ظلت عليها تتبوأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي، من غير أن ينالها تغيير كبير. وهذه النظرية من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها. على أنه إذا كان يتجلى في نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعاني الكلية عناية علمية أيضاً بالواقع الطبيعي فإن من أول ما يبدو في المباحث الفلسفية للمسلمين في العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم في الثقافة العقلية.

والكندي يقسم العقل<sup>(٢)</sup> أربعة أقسام: أولها العقل الذي هو بالفعل دائماً، وهو علة جميع العقول والمعلومات؛ فهو عنده، فيما يرجح، الله أو العقل الأول المخلوق؛ وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة؛ وثالثها العقل كعادة (habitus) وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) راجع رسالة الكندي في العقل ورسالته في ماهية النوم والرؤيا، في الجزء الأول من رسائله.  
 (٢) تجد تفصيل ما يلي في رسالة الكندي في العقل.  
 (٣) هذه ترجمة دي بور للأصل اللاتيني، إلى اللغة الألمانية، وبحسن أن نذكر النص اللاتيني نقلاً عن نشرة ناجي (A. Nagy) لرسالة العقل، بحسب ترجمة يوحنا الإسباني، وذلك في مجموعة Clemens Baumker Beitrage zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters و مجلد ٢، الكرامة الخامسة: "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum".  
 عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age و عام ١٩٢٩ - ١٩٣٠ باريس.  
 وقد ناقشناه هو وغيره وبخنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ - ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله.



والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي، فعل الإنسان ذاته؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً.

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus).

وهذا الرأي الأساسي الذي قال به القدماء، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات أتى من مصدر خارج عنها، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية. غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة، لأن «العقل الفعال» الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد.

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة<sup>(١)</sup>. أما عند الفلاسفة فالعلم أعظم قدراً من العمل؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس الأدنى، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو قبض من العالم العلوي، أي من جانب الله.

وجلي أن نظرية العقل، كما نراها عند الكندي، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي، في الكتاب الثاني «في النفس»؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيداً لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام<sup>(٢)</sup>

---

(١) هذا التعميم يحتاج إلى التخصيص؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها، وهو يثاب ويعاقب على ذلك.

(٢) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها التزاع، ورغم غموضها واضطرب لها، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤، ه أن العقل عنده:

١ - عقل منفعل: وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور، ويسمى عقلاً بالقوة، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ أ، سطر ١٠ - ٢٥).

٢ - عقل فعال: وهو بمثابة الصورة من المهيولى وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل المنفعل (نفس المصدر) =

أما الكندي فيقول إنه يمثل رأي أفلاطون وأرسطو، وعنده تمتزج الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة، فلا بد من ذكر العدد «٤» في كل شيء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup>.

## ٦ - الكندي باعتباره أرساططاليسيا:

والآن فلنجد ما قلنا: الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد، مع إضافات من المذهب الفيثاغوري الجديد<sup>(٢)</sup>. والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط، شهيد الوثنية في أثينة؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه<sup>(٣)</sup>، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً

---

= ٣ - عقل بالملكة: هو العقل المنفعل بعد حصول العقولات فيه، بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء، وهو في هذه الحالة بالقوة، إلا أنها ليست قوة كاتية كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس، المقالة الثالثة ٣٩؛ ب، سطر ٥ - ١٠). ويجب أن نلاحظ أن هذه المقول جسيماً في النفس (انظر أيضاً: P.6 Gilson, Archives). لما عند الإسكندر الأفروديسي فالمقل كما يذكر جيلسون (P.8 Gilson, Archives) (١) عقل هيلواني (Intellectus materialis) و (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat) و (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً، وإنما يسمى الهيلواني تشبيهاً له بالهيول التي قد تقبل جميع اصصور (P.8 Gilson) و الثاني هو الهيلواني بعد حصول العقولات فيه بالفعل، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (P. 11 Gilson). والثالث مفارق، وهو الذي يحدث للعقولات في العقل الهيلواني (P. 13 Gilson) ك وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي. ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر، والعقل الفعال الذي هو الله، من الإسكندر وحده، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع، وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر، لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر، وهو كما يقول جيلسون (P. 23 Gilson)، قليل الشأن ولا يبنى عليه فرق حقيقي بين التصنيفين راجع مقدمتا رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل البائن بمعنى الظاهر أو المبين.

(١) راجع مقدمتا كتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه.

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذه تأليفاً كاتياً.

في بُتِ الكتب التي صنَّها الكندي<sup>(١)</sup>، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درس ما تُرجم منها وحاول إصلاحه وشرحه.

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً؛ ويعزَّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناه بالقوة لا بالفعل، وأن الحركة لا نهاية لها<sup>(٢)</sup>، ونحو ذلك من المسائل؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام، وكذلك كان إخوان الصفا، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية، شأنها شأن العدد.

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار، واشتدَّ في ذلك، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف. وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو، في رأي الكندي، يَخْدع الناس أو يخدع نفسه. وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأي الكندي هذا<sup>(٣)</sup>.

## ٧ - أصحاب الكندي:

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب. وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع

---

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ «ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في = تواليفه حنو أرسطوطاليس» (انظر أيضاً: G. Flugel, al-Kindi, Leipzig 1857, S. 6. ك فهر يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جلدجل، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (٧٣) - ٨٠ (٢١).

(١) ارجع إلى بُتِ كتب الكندي في كتاب Flugel ترى أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وأجلاطه وموته وعلاواته. أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم.

(٢) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان - راجع مثلاً الرسائل الأولى والرقعة والخاتمة والسادسة من الجزء الأول من رسائله.

(٣) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيميائيين (القفطي ص ٢٤٦)؛ وللرازي «كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المستنق، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦)

أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م<sup>(١)</sup>؛ وكان صديقاً للخليفة المعتضد، وتولى الحسبة في حكومته<sup>(٢)</sup>، وقد ذهب ضحية طيش المعتضد<sup>(٣)</sup>.

اشتغل السرخسي بالكيمياء، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ.

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى<sup>(٤)</sup> عام ٨٨٥ م. ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلاسفة المتعصبين<sup>(٥)</sup>. وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم. وسواء أكان هذا قد وقع فعلاً أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى، بما كان فيهم من شغف بالعلم، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها.

ولم يخرج تلاميذ الكندي بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتَبِساً في كتب متفرقة، وقد يجوز أن شيئاً من

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤، ٢١٥).

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤.

(٣) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦٦) أن السرخسي «كان أولاً مسلماً للمعتضد، ثم ناداه وخص به، وكان يفضي إليه بأسراره، ويستشيره في أمور مملكته، وكان الغالب على أحمد بن محمد بن الطيب علمه لا عقله. وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به، فإنه أنقض إليه سر يتعلق بالقاسم بن عبد الله ويذكر غلام المعتضد، فأنشاه وأذاعه بحيلة من القاسم عليه مشهورة، فسلمه المعتضد إليهما، وقد قتله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ».

(٤) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي - يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ وقد جاوز المائة.

(٥) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر، أنه «كان يضاغر الكندي، ويخري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة، ففس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والفنست؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندي»، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره.

آرائهم حفظ في رسائل إخوان الصفا؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً<sup>(١)</sup>.

(١) ولا يحسن أن ننهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته لهذا القاضى صاعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها لمن لمي أصيصة (ج ١ ص ٢٠٨) بقول صاعد عن الكندي: «ومنها كبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها؛ وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات، فحيث يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل، وسواء كان إغفال الكندي هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر صاعد. وبذكر القفطي (ص ٢٤١) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل والتي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها، ويقول: إن صناعة التركيب التي قصدها في تواليه لا ينتفع بها إلا المنتهى الذي عنها يتجره في هذا النوع. وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتلمه عليه القفطي (ص ١٨٢)، ولين لمي أصيصة (ج ٢ ص ١٣٦). يقول صاعد إن الفارابي بُه: «على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها، فجاءت كبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة. ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التي تشتمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة: يقينية، وظنوية، ومقلدة، ومقنعة، ومخيلة. والفارابي بين خصائص كل من هذه والسبل المؤدى إليها ومثبه أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي، ويقابلها البرهان، والجدل، والأقوال المخلطة، والخطائية، والشعرية. أما المقولات والمباراة والقياس فهي توطئة للبرهان، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال، والأقوال تتكون من مفردات المعقولات. فكان صاعد يقول: إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق، وبيان خصائص كل منها، وقوانينه، ومقدار ما فيه من الحق، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في مكانه، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق؛ ولا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المستهونون المتبحرون.

## الفصل الثاني

### الفارابي<sup>(١)</sup>

#### ١ - أصحاب المنطق:

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup> يتميزون، في القرن العاشر

- (١) إذا كان الكندي قد اعتبر «فيلسوف العرب»، تميزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب، فقد اعتبر الفارابي «فيلسوف المسلمين بالحقيقة» (صاعد ص ٦١) «وفيلسوف المسلمين غير مدافع» (القنطري ١٨٢)؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠): إنه «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبة في فنونه، والرئيس ابن سينا، بكتبه تخرج وبكلامه انضغ في تصانيفه». ويقول ظهير الدين اليبهقي (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢، وهو كتاب كتبه صوان الحكمة للمؤلف نفسه، وقد نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ). والشهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي: «وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه»، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذنا عن الفارابي، من غير تفسير حتى في ألفاظها. ونكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وصوله عند الفارابي. راجع ما يقوله منك في كتابه *Melanges* ص ٣٤٢). ويقول ديريقي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) «إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية. والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة. وإذا كان الكندي، كما أُلح إليه دي بور، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين - ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته - فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة ولُبعد عن الخط والتوفيق للمصطنع وعن العجمة الفكرية واللفوغة. وقد كان الفارابي يحى حياة الفلاسفة من زهد واتقطاع إلى التأمل. أرجع إلى ما كتب عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر، وإلى بحث آخر قدمه للدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عيسى محمود عنائه: نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابي، وإلى بحث قيم جيداً للدكتور إبراهيم مدكور: *Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'école Philosophique musulmane, paris, 1934.* ويجب على القارئ الرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث، وأهمها مجموعتان: أحدهما طبع ببلندن والأخرى بجيدر آباد.
- (٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم يقوم على =

الميلادي (الرابع الهجري)، عن الفلاسفة الطبيعيين. والأولون يتبعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون. وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس واتقادوا لأرسطو، الذي وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد.

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم، غني بكل منهما فريق.

فالفلاسفة الطبيعيون عُتُوا - على تفاوت - بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة، كما هو الحال في علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر. وهم أبدأً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تستسنى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذي تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه في مخلوقاته، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه.

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُبين طريق الطبيعيين كل المبانة. فالخادث الجزئي في نظرهم ثانوي الشأن، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت كلي، ويمكن استنباطه من هذا الكلي.

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجعلون دراسة آثار الأشياء أساساً لأبحاثهم،

---

= استباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة؛ فمثلاً يؤلف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الاختصار «ومقتضى طريقة المنطقين»، وفي كتاب النفس (طبعة فائديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل «على مقتضى طريقة المنطقين». وأساس طريقة المنطقين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان، وهو ما نلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابي كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من هادىء الرأي المشترك دون تمحيص. وكان للفارابي عناية خاصة بالمنطق، وقد عني بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢)، ويوصى ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي أحد معاصريه وهو صمويل بن تبون ألا يقرأ في المنطق إلا كتب الفارابي، «لأن كل ما ألفه، خصوصاً كتاب مبادئ الموجودات، فهو زهرة الدقيق الخالصة». (مونك ص ٣٤٤). وقد نبه صاعد في طبقات الامم على فضل الفارابي في المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل. راجع ما تقدم، هامش ص ١٤٩ - ١٥٠.

فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء، باستباطها من أصولها؛ وهم في كل أبحاثهم يتلمسون ماهيات الأشياء وحقائقها، من أذناها إلى ذات الله . ولكي نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أولَ صفة لله في نظرهم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود، على حين أن أولَ صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم<sup>(١)</sup>.

(١) ولتوضّح طريقة الفارابي الاستباطية بأثلة من ميدان الميتافيزيقي تبين معنى كلام المؤلف: فالفارابي، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً، يقول إن أحد طريقي الاستدلال على وجود الله هو النظر في «عالم الخلق» وما فيه من أمارات الصنعة والإتقان، وهذا هو طريق الصعود من القفل إلى الفاعل؛ ولكن الباحث، إذا سلك هذا الطريق، عرضة لأن يختلط عليه الأمر، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة. أما الطريق الآخر الذي يؤثّر الفارابي فهو أن يتأمل المفكر «عالم الوجود المحض»، وذلك على أسس أن فكرة الوجود «والوجوب» (وجوب الوجود أو الوجود الواجب) «والإمكان» (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مركوزة في الذهن، يدركها العقل من غير توسط معاني أخرى ولا بمساعدتها. ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال، ولما أن يكون ممكناً، وهو وجود الموجود الذي وجوده من غيره، بحيث لو فُرض عدم وجوده لزم عن ذلك محال. وهذا الممكن، الذي ليس وجوده من ذاته، يستوي وجوده وعدمه، بحيث إذا وُجد لا بد أن يكون وجوده من غيره. الممكن - بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته، هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات. ويرى الفارابي - كما رأى ابن سينا بعده - أن هذين الطريقتين لإثبات وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية: «سُبْحَنَهُمُ فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهِمُ أَنَّهُ الْحَقُّ، أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [سورة ٤١ (فصلت) آية ٥٣]. النظر في آيات الكون هو الطريق الأول، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى صانعها، وهو في الشطر الأول من الآية، والنظر في الوجود من حيث هو الاعتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني، طريق «الحكماء الإلهيين»، أي حكماء ما بعد الطبيعة، وهو في الشطر الثاني من الآية، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود.

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول، ملخصه: كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً، ولو كان متبع الوجود لما وُجد، والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته. وثم طريقة أخرى استباطية لإثبات وجود الله، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة =



وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥). وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للترعة الفلسفية الطبيعية؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي، والتي مهّد الكندي وغيره إليها السبيل، فهي تبلغ أوجها ممثلةً في رجل معاصر للرازي، وأصغر منه سنّاً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزنق الفارابي..

## ٢ - حياة الفارابي:

ولسنا نعرف على وجه اليقين، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي، يظنّه الملوك بسلطانهم؛ ثم ظهر آخر الأمر في زي أهل التصوف.

ويُقال إن والد الفارابي كان قائد جيش، وأصله فارسي، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسيج، وهي قرية صغيرة حصينة، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر.

حصل الفارابي علومه في بغداد، وقرأ بعضها على معلّم نصراني، وهو يوحنا ابن حيتلان<sup>(١)</sup>، وألّم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلين للمجموعتين الثلاثية

---

= الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة، كالإنسانية في الإنسان؛ ولكل منها هوية أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات. ولما كانت الماهية ليست داخلة في الهوية، ولا هذه في تلك، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو هويته مغايراً لماهيته معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل الطية والمعلولية، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباحنة لهويته، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود بذاته - راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحكم، طبعة حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ ص ٦ - ٧، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل للفارابي)، ص ٦٥، ٦٦، وكتاب الدعاوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٣، وشرح رسالة زينون، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٣ - ٤، وكتاب فصوص الحكم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ - ٣.

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التيه والإشراف للسعودي، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٧٧ من طبعة لينرج ١٣٢٠ هـ).

والرباعية (Trivium und quadrivium)<sup>(١)</sup> عند النصارى في القرون الوسطى. ويدلنا بعض مؤلفاته، ولا سيما في الموسيقى، على أنه درس الرياضيات؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)<sup>(٢)</sup>. ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية، وهو أمر يدهي يظهر لأول وهلة. وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة؛ غير أن ولوعه بالمتراشف في الألفاظ والجمل، بين حين وآخر، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي.

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة مرو؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حرّان والبصرة؛ فقد كان ميل هؤلاء منجهاً إلى الفلسفة الطبيعية.

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد، واشتغل فيها زمناً طويلاً، ارتحل عنها إلى حلب؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية. نزل الفارابي مدينة حلب، واستقر في مجلس سيف الدولة<sup>(٣)</sup> الزاهر؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة<sup>(٤)</sup>، ومات في دمشق، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م<sup>(٥)</sup>. ويروى أن أميره تزوّى بزي أهل التصوف وصلّى

(١) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والمنفعة والفلك.

(٢) يذكر ابن خلكان في حكاية لقعود الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفاً كان يعرف سبعين لساناً، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين، ثم بكاهم، ثم أنامهم، وأنصرف؛ وهذا كلام يشبه الأساطير. وقد ذكر ذلك البيهقي والشهرزوري في كتابيهما المقتضين.

(٣) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان، ولد عام ٣٠١ هـ أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ في حلب. وقد اشتهر بنو حمدان بالنصاحة والساحة ورجاحة العقل؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته للعلماء، ولم يجمع ياب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع به به من شيوخ الشعر ونجوم الدهر (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١، ٤٦٣).

(٤) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) «وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجمع ماء أو مشبك رياض»، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه.

(٥) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيمة (ج ٢ ص ١٣٤)، والقفطي (ص ١٨٣) =

عليه<sup>(١)</sup> [في بعض خاصته]. ويخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين؛ فلا شك أنه كان رجلاً هراً قد تقدمت به السن. وقد مات أبو بشر متى<sup>(٢)</sup>، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي<sup>(٣)</sup> مات عام ٩٧١ م، وسنه إحدى وثمانون عاماً.

### ٣ - موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو:

ولم يعين أحدُ الترتيبِ التاريخي لمؤلفات الفارابي، وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى التكلمين<sup>(٤)</sup> والفلاسفة الطبيعيين؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إليها، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو، ولهذا سماه أهل الشرق «المعلم الثاني»<sup>(٥)</sup>، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره «المعلم الأول»].

= وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً، كما يقول أصحاب التراجم، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له. على أن البيهقي والشهرزوري يذكر أن ظروف وفاته على صورة أخرى.

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede، ومعناها كلمة التأين، نقال عن الميت؛ والمذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في نفر من خاصته، ويطلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet، في معنى الصلاة.

(٢) انظر ص ٣٠ م تقدم؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥).

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) - أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي، وكان أوحده دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى العقوبية، وكان جيد النقل.

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) - للفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين.

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ طبعة ليرتج ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المظالم، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافي ترجمة أحدهم ترجمة الآخر، «فبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة، بل أشرف أن عفت رسومها، إلى زمن الحكيم الفارابي؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم» =

ومنذ أيام الفارابي أخصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها، وصارت تُفسَّر وتُشرح على طريقة الفارابي<sup>(١)</sup> وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي: كتاب المقولات «قاطيغورياس»، وكتاب العبارة «باري أرمينياس»، وكتاب القياس «أنالوطيقا الأولى»، وكتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية»، وكتاب المواضع الجدلية «طويقا»، وكتاب الأقوال المغلطة «سوفسطيكا»، وكتاب الخطابة «ريطوريقا»، وكتاب الشعر «بويطيقا»<sup>(٢)</sup>. أما إيساغوجي فرفوريوس «الكليات» فهو مقدمة لهذه الكتب. وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات، وهي: السماع الطبيعي<sup>(٣)</sup> *Auscultatiophysica*، وكتاب في السماء والعالم *de caelo et mundo*، وكتاب الكون والفساد *de generatione et corruptione*، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie*، وكتاب النفس *de Anima*، وكتاب الحيوان؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة، وفي الأخلاق، وفي السياسة الخ.

وكان الفارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى «أوثولوجيا أرسطوطاليس»

= من بينها ترجمة ملخصة بحرة مهلبة مطابقة لما عليه الحكمة، فلجأ الفارابي، وفعل كما أراد، وسمى كتابه بالتعليم الثاني، فلذلك لقبه بالمعلم الثاني. ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزنة المنصور، حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء، «ويُفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني». وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ هـ). من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومثاله، فأقام بناءً متمسكاً وجعله أول العلوم الحكيمية وفتحها، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله، يجعله مشبهاً لأرسطو، ولذلك سمي «المعلم الثاني». ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن نتلقاه بالتردد والحذر.

(١) لكن للكندي رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ - ٣٨٤. وبين ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير، والكندي هو السابق، على كل حال.

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ - ١٣٩١ م)، ص ٢١ - ٣٣ تجد هذه الأقسام مذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته. وكذلك يتكلم الكندي عنها في رسالته.

(٣) يسميه الفارابي سمع الكيان - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م)، ويسميه الكندي: الخبر الطبيعي أيضاً.

(Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة<sup>(١)</sup>. وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان، جازياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد، ومتشياً، إلى حد ما، مع العقيدة الإسلامية.

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم؛ وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض<sup>(٢)</sup>؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج، وفي العبارة اللغوية، وفي السيرة العملية لكل منهما؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد<sup>(٣)</sup>. وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة<sup>(٤)</sup>. ولما كان الفارابي يرى أن كلا من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل، كان إجماعهما على رأي أوثق، في نظره، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء، إذ تقلد إماماً واحداً وتقاد له اتقياداً أعمى<sup>(٥)</sup>.

(١) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو، ويسميه كتاب الربوبية، بل هو يأخذ منه الشواهد

في معرض الجمع بين الحكيم في إثبات الصانع وفي أمر المثل وفي العلاقة بين النفس والعقل.

(٢) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما: فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا، وأرسطو

آثرها، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر؛ ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد، غير

أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغبر ذلك؛ أما أرسطو فأحس بقوة

ورحب ذراع، فأقبل على الدنيا؛ فالتابن ناشئ عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزادتها

عند الآخر. ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز

والألفاظ، ضناً بالحكمة على غير أهلها، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف.

والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد

الأصول والمقاصد واحدة، وأحياناً أنرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين، وهكذا يصح

ما يتوهم الناس خلافاً بينهما. ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب

الربوبية، ظناً منه أنه لأرسطو، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر.

(٤) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون.

(٥) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التي يؤكل عليها، وهو لا يخي العقل الفردي

بل العقول المختلفة المستقلة، ولذلك «احتج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فهما اجتمعت

فلا حجة أقوى ولا يتبين أحكم من ذلك»؛ وهو يشترط الاستقلال، فلا يقتر باتفاق أناس =

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة الطب بالفعْل<sup>(١)</sup>؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس. وكان يرى أن صفاء النفس من أکدّارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته؛ وكان يدعو إلى عبادة الحقيقة؛ ولو خالفت مذهب أرسطو<sup>(٢)</sup>.

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب؛ وذلك يكون بالتدرّج في علم الهندسة وعلم المنطق<sup>(٣)</sup>. والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية، وهو يحرص كل جهده في المنطق وفيما يعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة<sup>(٤)</sup>، ونحن، بتحصيل هذا العلم، نتشبه بالله<sup>(٥)</sup>؛ والفلسفة هي، عنده، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمانتنا صورة شاملة للكون.

---

= كثيرين على آراء مدخولة، والجماعة المقلدون لرأي واحد، المذعنون لإمام يؤمهم، بمنزلة عقل واحد، وهو عرضة للخطأ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومعاينة وتبكيّت. أما تعبير دي بور عن هذه الفكرة ففيه تهويل كبير.

- (١) ابن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ١٣٤.  
 (٢) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة وقه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من الشهوة «كما تكون شهرته للحق فقط»؛ وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق، وألا يكون ميفضاً، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه» وفي كتاب البيهقي (١٤ - ١٥) والشهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال: «ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شلماً صحيح المزاج، متادباً بأداب الأخبار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفسور والفساد والخيانة والمكر والحيلة، فارغ البال عن مصالح معاشه... غير مغل بركن من أركان الشريعة، ولا بأدب من آدابها، معظماً العلم والعلماء، ولا يكون لشيء عنده قدرٌ إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه لأجل الحرفة، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيماً زوراً، ولا يعد من الحكماء».

- (٣) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ١١ - ١٢.  
 (٤) كتاب الجمع ص ١، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، القاهرة ١٩٤٤ ص ٤٩ - ٥٤.  
 (٥) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣.

والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتية مشهورة مأخوذة من بادية الرأي المشترك، من غير أن يحصوها<sup>(١)</sup>؛ ثم هو يرمي الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدأً يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات. وهو قد حاول، خلافاً للأوكرين، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً؛ وخلافاً للآخرين، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود.

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية، أن نبداً بالكلام عن منطق، ثم تناول مذهبه فيما بعد الطبيعة، وتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية.

## ٥ - المنطق:

وليس منطقُ الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي، بل هو يشتمل إلى جانب هذا، على كثير من الملاحظات اللغوية، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة؛ وعلى حين أن النحو يخص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم<sup>(٢)</sup>؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها - من الكلمة إلى القضية إلى القياس.

والمنطق، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء للتحقق في الخارج، ينقسم قسمين: الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود، وهي قسم التصور؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين؛ وهو قسم التصديق. والتصورات - التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها - ليس لها، باعتبار ذاتها، علاقة بالخارج، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب. ويقصد الفارابي

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ - ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة في نصره العقائد، وحصل رأيه فيهم فهم يتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلمة.

(٢) يقول الفارابي إن «نسية صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات، كنية صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا تظايرها في المعقولات»، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها (إحصاء العلوم ص ١٢، ١٨).

بالتصورات المُبسَّط ما يرتسم في النفس، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤدِّيها الحس ومن المعاني الأوَّلية المركَّزة في الذهن بقضرتها؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان<sup>(١)</sup>؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية، يمكن أن تُنبه لها عقل الإنسان؛ وأن تُقطن لها نفسه؛ ولكن لا يمكن أن يُترَهَّن له عليها، ولا يمكن بيانها باستباطها مما هو معلوم، لأنها بيَّنه بنفسها ويقينيه إلى أقصى درجات اليقين<sup>(٢)</sup>.

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب. وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان؛ وهذه القضايا الأولية بيَّنه بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله<sup>(٣)</sup>. ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق<sup>(٤)</sup>.

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي، عند الفارابي، المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات)، وفي تأليف القضايا منها (أرمنيوطيقي) وكذلك الأقيسة (أناطوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان<sup>(٥)</sup>. وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم<sup>(٦)</sup>.

وأعلى هذه القوانين، عند الفارابي، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدقُ

(١) عيون المسائل ص ٢.

(٢) يميز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر، وتصور يسبقه آخر، وهذا يتطوَّر إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود؛ وعنده أن هذه «معان ظاهرة صحيحة مركَّزة في الذهن»، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التبيين، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢).

(٣) يميز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله، وبين تصديق لا يتقدمه شيء، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣).

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥.

(٥) إحصاء العلوم ص ٣١.

(٦) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢، بعد ذكر موضوعات العلوم: «وصناعة الفلسفة هي المستبقة لهذه والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم، بمقدار الطاقة الإنسانية».



قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها، في وقت مما بفعل عقلي واحد وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية "Dichotomie"، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي.

ولا يقتنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان، بل هو ينجب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويحدثه. ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم<sup>(١)</sup>، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة فحسب، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها.

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية.

وفي المواضيع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن المخافة، أو الطرق التي نحصل بها معرفة الممكنات. وتتصل بها الأقاويل المغلطة والخطائية والشعرية التي أهم ما تقصده غايات عملية؛ ولكن الفارابي يضمها إلى المواضيع الجدلية، ويجعل منها جميعاً منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً، وليس هو بحق؛ وهو يمضي قائلاً إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية». فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين المواضيع الجدلية والشعرية، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة. فالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة، وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له<sup>(٢)</sup>.

---

(١) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأي أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة، ورأي أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب، فيوافق على هذين الرأيين، فكان البرهان عنده يمين الحد.

(٢) يقول الفارابي إن البرهان الذي كتبه أقل من حقه يتعلم من كتاب مواضع الجدل، والذي كتبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة، والذي كتبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغاطين، والبرهان الكاذب كتباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١).

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكليات، متابعاً لإيساغوجي فرفوريوس. والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات، بل هو يوجد في الذهن أيضاً. وكذلك الكلي، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد الخارجية فحسب، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن. والعقل الإنساني يستخرج الكلي من الجزئيات بطريق التجريد<sup>(١)</sup>؛ غير أن الكلي وجوداً بذاته، متقدماً على وجود الجزئيات. وإذا ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابق على الجزئي (ante rem) والرأي القائل بأنه قائم به (in re)، والقائل بأنه بعده (post rem)<sup>(٢)</sup> ولكن الوجود ذاته هل يمتد أيضاً في جملة المعاني الكلية؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التي أثارث كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماماً؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية، لا أنه مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل، بحيث يمكن، لو حمل على الشيء في قضية، أن يمين شيئاً من أمره: فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه<sup>(٣)</sup>.

## ٦ - الوجود، الله :

ونزعة الفارابي المنطقية نراها أيضاً متجلية في مذهبه فيما بعد الطبيعة؛ وهنا نجد فكرة «الممكن» و «الواجب» تظهر بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم».

يزهـب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ وليس ثم هذين الضربين من الوجود<sup>(٤)</sup>. ولما كان كل ممكن لا بد أن تتقدم عليه

(١) كتاب الجمع ص ١٢٣ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك؛ وإدراك الحواس إما يكون للجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهي التجارب على الحقيقة.

(٢) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦، ١١٠ طبعة مصر، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩، ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها. إذا نظر الناظر الطبيعي في قولنا: الإنسان موجود، لم تكن هذه القضية ذات محمول، ولأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقي وجدها مركبة من حدين، وهما تقبل الصدق أو الكذب؛ فهي عنده ذات محمول.

(٤) والفارابي مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير، وهو الممكن إذا وجد (عيون للمسائل ص ٥٧ طبعة لبنان).

علةٌ تُخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده<sup>(١)</sup>، له بذاته الكمال الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، ولا يعترضه التغير من حال إلى حال، عقلٌ محض، وخيرٌ محض، ومعقولٌ محض، وعاقلٌ محض<sup>(٢)</sup> - وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد - وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته؛ لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات؛ وتعيّنه هو عينُ ذاته.

ومعنى الوجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له<sup>(٣)</sup>؛ فلو كان ثمَّ موجودان، كل منهما واجبٌ الوجود، لكانا مُتَّفِقين من وجهٍ ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً.

وهذا الموجود الأول الواحد المتعَيّن المتحقّق نسميه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له، فلا يمكن حده؛ غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، وهو إذا وُصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها<sup>(٤)</sup>، بل على معانٍ أشرف وأعلى، تخصّه هو. وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي، وبعضها يُطلق عليها من علاقتها بالعالم، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية<sup>(٥)</sup>. على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تعتبر مجازية، لا ندرك كتبها إلا بطريق التمثيل القاصر<sup>(٦)</sup>. ولما

(١) هذا عن إبطال التسلسل، والفارابي يظل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم).

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ، وكتاب الدعاوى القلبية، حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٤.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦، ولمن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى عيون المسائل ص ٤ - ٥، والمدينة الفاضلة ص ٥ - ١٥، وشرح رسالة زينون، حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ص ٦ - ٥.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٨، والمدينة الفاضلة ص ١٧ - ١٨.

(٥) المدينة الفاضلة ص ١٨.

(٦) المدينة الفاضلة ص ١٤ - ١٥، وكتاب التعليقات، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ ص ٢ - ٣، ورسالة=

كان البارى أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعات، بالنظر إلى أن موضوع الأول أكمل من موضوع الثانية<sup>(١)</sup>؛ ولكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتمال له لضعف أبصارنا؛ فالضعف الناشء عن ملاستنا للمادة يقيد معارفنا<sup>(٢)</sup> ويعوقها.

## ٧ - العالم العلوي:

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته. فمن الله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى؛ ومن تعقله لذاته يصدر العالم. وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادرة على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه<sup>(٣)</sup>.

وعند الله، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها.

ويقض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني<sup>(٤)</sup>، أو العقل الأول<sup>(٥)</sup>، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر.

وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تبعاً؛ يصدر بعضها عن بعض؛ وكل واحد منها نوع على حدة<sup>(٦)</sup>. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة - وهي التي تسمى ملائكة السماء - هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية.

---

= في إثبات المفارقات، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢-٣؛ والدعوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩

ص ٤ - ٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٣) على أن الفارابي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا هو على سبيل الطبع، بل هو أن يكون له معرفة ورضا بصورها وحصولها، «ولما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يطمعه (عيون المسائل ص ٦).

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩.

(٥) عيون المسائل ص ٧، والمدينة الفاضلة ص ١٩.

(٦) عيون المسائل ص ٨.

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال في الإنسان؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس<sup>(١)</sup>، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي.

والنفسُ في المرتبة الرابعة.

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل ينكثّر بتكثّر أفراد الإنسان<sup>(٢)</sup>.

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة.

وفي السادسة المادة.

وبهاتين تنتهي سللة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً.

والمراتب الثلاثة الأولى: الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعّال، ليست أجساماً، ولا هي أجسام.

أما المراتب الثلاثة الأخيرة، وهي النفس والصورة والمادة، فهي تلبس الأجسام، وإن لم تكن ذواتها أجساماً<sup>(٣)</sup>.

أما الأجسام - ومنشؤها القوة المنخيلة في العقل<sup>(٤)</sup> فهي ستة أجناس أيضاً، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية، وهي: الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والاسطقسات الأربعة<sup>(٥)</sup>.

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثي. وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشّأن الذي كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين؛ والإصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثير بأساتذته النصارى.

---

(١) يسميه الفارابي أيضاً الروح الأمين: السياسات المدنية، طبعة حيدرآباد سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣.

(٢) السياسات المدنية ص ٢.

(٣) السياسات المدنية ص ٢.

(٤) عيون المسائل ص ٨.

(٥) هي العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة: وهي الماء والهواء والتراب والنار، ومنها يتكون العالم السفلي عندهم.

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي؛ أما الجوهر الذي تحويه فمرده إلى المذهب الأفلاطوني الجديد؛ فنجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله، في رأيه، يبدو على صورة فيض من العقول، يحدث منذ الأزل: فإذا تعقل العقل الأول مبدعه، صدر عنه عقل الفلك الثاني؛ ومن تعقل هذا نفسه، أعني بما هو متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود الفلك الأقصى؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً، حتى تصل إلى الفلك الأدنى، وهو فلك القمر؛ وهذا الفيض مع نظام الأفلاك عند بطليموس<sup>(١)</sup> كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتي على الأقل - ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد.

والأفلاك باجتماعها تؤلف سلسلة متصلة، لأن الوجود واحد. وإيجاد العالم وحفظ وجوده شيء واحد<sup>(٢)</sup>. وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً، في نظامه البديع، مظهر للعدل الإلهي؛ فالعالم في ترتيبه قائم على نظام طبيعي وحكيم معاً.

## ٨ - العالم السفلي:

والعالم السفلي الذي يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية<sup>(٣)</sup>؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوي، كما هو معروف لنا بداهة، إنما يتناول العالم السفلي في جملمته، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام؛ أما تأثر الجزئيات

(١) يجد القارئ ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك، في المدينة الفاضلة ص ١٩ - ٢٠. ويظهر أن ما قاله فورس Worms من أن الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية، صحيح؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندي بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شيء فيما دونه، وذلك في رسالته في الفاعل الحق الأول. الخ وفي رسالته في الإبانة عن العلة القرية الفاعلة للكون والفساد - راجع نشرتنا لرسالته.

(٢) يقول الفارابي: «والإبناح هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من الملل غير ذات المبدع»؛ فهو علة وجود الأشياء، «بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معلومة».

(عيون المسائل ص ٦).

(٣) عيون المسائل ص ٤.

بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة.

والفارابي يبين فساد علم أحكام النجوم<sup>(١)</sup> الذي يعزو كل ممكن (حادث عارض) وكل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية<sup>(٢)</sup>. ويقول الفارابي، كما قال أرسطو من قبل، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن؛ وهي تنجلي فيه بدرجة كبيرة، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى<sup>(٣)</sup> أكمل من طبيعة العالم السفلي، وهي تسيير طبقاً لنواميس ضرورية، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير، في نظر الفارابي، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة، وهي خيرة<sup>(٤)</sup> أبداً.

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية، ودعوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب<sup>(٥)</sup>.

---

(١) للفارابي رسالة تسمى «النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم» وهو يطل صنعة التنجيم بمحج عقلية مشبعة بروح التهكم - انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢.

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس التيقن، لأن وجودها ولا وجودها متساويان، والقياس له نتيجة واحدة، إما موجبة وإما سالبة؛ «وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً» - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧. وينتهي الفارابي من هذا إلى أن المسكات مجهولة.

(٣) عيون المسائل ص ١٣، ورسالة ما يصح وما يصح ص ١١٢.

(٤) يقول الفارابي: «بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالخفا على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والكوابيت، ولا لاختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة؟» انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨.

(٥) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم، وهي تنقسم إلى: أحكام ضرورية، كالحكم على جرم كوكب أو بُعده، إذ وجوده بُعْدٌ كذلك؛ وأحكام ممكنة على الأكثر، كالحكم بتسخين الشمس لجسم؛ وإلى أحكام ظنية حسابية، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا=

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطوائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم، مع ما فيه من كثرة، تؤلف من أديانها - وهي العناصر - إلى أعلاها - وهو الإنسان - مجموعة واحدة<sup>(١)</sup>، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة. وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به، وهو مُسَامَرَةٌ لنزعة المنطقية، لا يَحْفِل كثيراً بفروع العلم الطبيعي، كما أنه لا يتردد في أن يَعُدَّ علم الكيمياء من جملة تلك العلوم، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام<sup>(٢)</sup>. ولنتنقل بعد هذا إلى رأي الفارابي في الإنسان، أو في النفس الإنسانية، ولهذا الرأي بعض الشأن والطرافة.

#### ٩ - النفس الإنسانية:

ليست قوى النفس الإنسانية، أو أجزاؤها، متساوية الرتبة، في رأي الفارابي، بل بعضها أرقى من بعض<sup>(٣)</sup>، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُلْيَا، وهذه بمثابة صورة في تلك. وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق، وهي القوة الناطقة، ليست مادة لقوى أخرى؛ وهي صورة لكل الصور التي دونها.

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المخيلة. على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة<sup>(٤)</sup>، وكل علم يقابله عمل؛ واشتياق الشيء أو

---

= يكو ككب كذا حدث كذا؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها... الخ؛ وذلك على طريق برهاني؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعني بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنس والمعم... الخ ... انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ - ٦٩، وإحصاء العلوم ص ٤٣ - ٤٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

(٢) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩. تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على بطلانها؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٣٤. ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس: الغاذية، الحاسة، المخيلة، الناطقة. وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومرتبتها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥.

(٤) يقترب بالحساسة نزوع نحو المحسوس، فشتاته النفس أو تنفر منه. ويقترب بالمخيلة نزوع نحو =



كُرمه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها، والنفس تقف حيالَ الصور الذهنية التي تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض.

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح، وتحوز الصناعات والعلوم، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله. وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار<sup>(١)</sup>.

والنفس كمالُ الجسم، أما كمالُ النفس فهو العقل؛ وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل<sup>(٢)</sup>.

#### ١٠ - العقل في الإنسان:

فمسألة العقل هي موضع البحث في الغالب، والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى، لا تنطبق عليه المقولات التي تنطبق على الماديات<sup>(٣)</sup>، والعقل في نفس الطفل بالقوة<sup>(٤)</sup>، وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل - أعني حصول المعرفة الحسية - ليس فعلاً للإنسان، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة، وهو عقل الفلك الأخير، فلك القمر.

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده، بل هي تتجلى في صورة هبة من

---

= ما تخيله، ومثلها الناطقة والنزوع يكون بالقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء أو تكرهه وهذه القوة التي بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوعٌ إلى ما أدرك وعما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكمٌ فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يتركه - المدينة الفاضلة ٣٤ - ٣٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧.

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية، المسألة الثانية والثلاثون، حيث تجد التعريف الكامل للنفس نقلاً عن أرسطو.

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرصية في بعض الرسائل الفارابية، نشرها دجريس بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ - ٤٤. وقد حاول الفارابي أن يبين، في هذه المقالة، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو؛ وقد نشر الأب بويج هذه الرسالة نشرة جديدة، بيروت ١٩٣٨.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣.

العالم الأعلى. وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام<sup>(١)</sup>، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية.

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المتزعة من عالم المادة، ولكن توجد صوراً أو معاني كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها، وذلك في العقول الخالصة التي للأغلاك.

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو «الصور المفارقة»<sup>(٢)</sup>، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه، ويؤثر فيما دونه، ويسري هذا التأثير من العقل الأعلى، وهو الله، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني.

والعقلُ الفعّال، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى: فعّالاً، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي ينفع به، والذي يسمى، من أجل ذلك، بالعقل المستفاد<sup>(٣)</sup>؛ غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالاً دائماً، لأن المادة تقيّد فعله. أما العقل الذي هو فعّال دائماً والمتحقّق تحقّقاً تاماً فهو الله.

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه: وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة، أو بالفعل، أو متأثراً بالعقل الفعّال، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء<sup>(٤)</sup>، ويصل إلى معرفة اللامادي الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويُحيث الإدراك نفسه<sup>(٥)</sup>.

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات الموجودات. والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه<sup>(٦)</sup>، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه. والعقل الفعّال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والسياسات المدنية ص ٧، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧.

(٢) المدينة الفاضلة ٤٤ - ٤٥.

(٣) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهولاني والعقل المتفعل.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٥.

(٦) عيون المسائل ص ١٣.

هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان. ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان، وكذلك صحة هذه المعرفة، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة. ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى. وغاية العقل الإنساني وسعاده هي أن يتحد بعقل الفلك؛ وهذا الاتحاد يقرُّه من الله <sup>(١)</sup>.

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب، أو هو ينكره إنكاراً تاماً. وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية. على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيتها كل ما للعقل من حرية؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي؟ إن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب <sup>(٢)</sup>. هو يقول إن الأبدان تبطل، فتخلص النفوس بالموت، ويأتي جيلٌ من بعد جيل، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه، وينخرط كلٌّ في نظامه. ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية؛ وهي تتصل بعضها ببعض، كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها <sup>(٣)</sup>.

(١) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية.

(٢) فيما يخص تناقض رأي الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك؛ فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أثر السعادة الإنسانية وأنها إما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز. فهذا قد أبأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصبر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ مصير الكل إلى العدم؛ وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر، (قصة حي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧).

(٣) المدنية الفاضلة ص ٦٥: «وكلما كثرت الأنفس المشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، فللك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التنازع كل واحدة منها أزيد شديداً؛ وكلما لحق بهم»

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم، وستكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة.

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق. والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءها أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد. وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر<sup>(١)</sup>، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين؛ فهم، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني<sup>(٢)</sup>، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل، دون ريب، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق؟ ويصرح الفارابي تصريحاً، له أكبر الدلالة على بيان نزعه، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو، وهو جاهل بها؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلفي، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية.

وللنفس بطبيعتها نزوعٌ، ولما كانت تحسّ وتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان.

= بمن بعدهم زاد التلاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين بالتصالح اللاحقين بهم؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فيزداد كيفية ما تعقل. وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة. انظر أيضاً ص ٦٤. راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة - ص ٣٤٧، ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤، ٤٥.

(٢) هنا تميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا. وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المحرلة، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام، قالوا بأن الواجبات عقلية، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وبأن الإنسان يستطيع، بل يجب عليه، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير، ويتعدى عن الشر، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر.

غير أن الاختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية<sup>(١)</sup>، وميدانه ميدان التمثل الخاص؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر، فكأنه اختيار واضطرار في وقت واحد، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله، والفارابي من هذا الوجه، يعد من القائلين بالجبر.

والاختيار الإنساني، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً، لأن المادة تقف في سبيله. وعلى هذا لا تكمل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال، أعني إذا صارت النفس عقلاً. وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تطلب لذاتها، لأنها الخير المطلق<sup>(٢)</sup>، وهو الذي تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله.

#### ١٢ - السياسة:

والفارابي، في علم الأخلاق، لا يعني كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة. ولما كان الفارابي رجلاً شريعياً في نظره للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف<sup>(٣)</sup>. يرى الفارابي أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع<sup>(٤)</sup>؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تمثل فيه المدينة بخيرها وشرها، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهي نوع واحد، ويرأسها الفيلسوف. والفارابي يصف أميره بكل فضائل

(١) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يهرك الحيوان عن إحساس وتخيّل؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق؛ والأول في سائر الحيوان، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٣) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية؛ ولما كانت الفكرة الثرية عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك تُأسس الحكم، وأن استتاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف، لأنه شرقي ألف الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤، ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بجسم حي كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم. ويجد الفارابي هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩.

الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد<sup>(١)</sup> [عليه الصلاة والسلام].

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد<sup>(٢)</sup>، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة؛ وهو عندما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد. غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد. وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي<sup>(٣)</sup>.

### ١٣ - الحياة الآخرة:

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً.

نفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل؛ وهي تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا<sup>(٤)</sup>.

أما في المدن المبدلة أو الضالة<sup>(٥)</sup> فالشقاء كله لمن بدل على أهلها الأمر أو أضلهم<sup>(٦)</sup>، والعذاب ينتظره في الآخرة.

---

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩، والرئيس عند الفارابي نبي يوحى إليه، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد. وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب للفارابي يسمى كتاب الملة، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ - ٣٤٨) بدار الكتب المصرية. يقول الفارابي: «والرئيس الفاضل إما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى؛ وإما يقدر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحي، بأحد وجهين أو بكليهما أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقترنة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى، حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني».

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١.

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٦٦.

(٥) يجد القارئ خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الفاضلة ص ٦١ - ٦٣.

(٦) المدينة الفاضلة ص ٦٧.

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة. أما النفوس الخيرة العارفة فهي وحدها التي تبقى، وتدخل العالم العقلي؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس؛ وزاد حظها من السعادة الروحية.

وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري يستتر عقيدة صوفية فلسفية، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه في الله أخيراً؛ فالفارابي يقول إن العالم، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته، (أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية)، وجدناه شيئاً غير الله؛ ولكن النفس الإنسانية، إذا صعدت إلى العالم العلوي، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة الآخرة، لأن الله في كل شيء، بل هو الكل في وحدته<sup>(١)</sup>.

#### ١٤ - نظرة إجمالية:

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في جملتها وجدناها مذهباً روحانياً (Spiritualis-mus) متسقاً تمام الإنساق، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً (Intellectualismus). وكل ما هو مادي محسوس فمنشؤه القوة المتخيلة، ويمكن اعتباره «تصوراً مشوشاً»<sup>(٢)</sup>؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل، وإن كان ذا مراتب متفاوتة، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل، والتي يفيض بعضها عن بعض، ففيها كثرة<sup>(٣)</sup>. وعدد العقول المارقة يتفق مع مذهب بطليموس، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية<sup>(٤)</sup>. وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي<sup>(٥)</sup> وجوهر الإنسان، أعني عقله، يفيض من

(١) يقول الفارابي: «واجب الوجود مبدأ كل فيض؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته؛ فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته، فيكر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته»، الفصوص طبعة ليدن. ١٨٩٠ ص ٦٨.

(٢) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لبيتز.

(٣) عيون المسائل ص ٧.

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩ - ٢٠.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

عقل الفلك الأدنى<sup>(١)</sup>. فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة، والعالم كلُّ منظم، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام الكلّي من خير<sup>(٢)</sup>.

وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفائض عن الله منذ الازل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد<sup>(٣)</sup>؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً؟ هناك رجوع مستمر، إلى الله - ما في ذلك شك؛ فالنفس تشاق إلى ما فوقها، وكلما زاد حظها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت، ولكن إلى أي درجة يكون ارتقاؤها؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة. والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة، وكذلك حكمة الأنبياء، تفيض عن العقل الفعّال، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل. ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تترجم عن فلسفته النظرية؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسّي وبين المعرفة العقلية الخالصة. على أنه إذا كان الفارابي، في آرائه في الأخلاق والسياسة، يجعل للدين شأناً كبيراً في التهذيب، فهو يعدّه، من حيث القيمة المطلقة، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة<sup>(٤)</sup>.

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود، وكان ملكاً في عالم العقل؛ أما

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) يقول الفارابي إن عناية الله بحيلة بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة. وفوات خير كثير لأجل شر يسير، لا بد منه، أكبر شراً - عيون المسائل ص ١٨، وراجع الدعوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ١٠-١١.

(٣) انظر رسالة في جواب مسائل سئل عنها، طبعة ليدن ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ - ٥٠. وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم، طبعة القاهرة ص ١٤٥ - ١٤٦، ١٦٢ - ١٦٣، وشرح رسالة زهنون ص ٥٨.



من حيث ما يقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً؛ وكانت تسعده كنبه والأطيار والأزهار في حديثه.

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته، الأمة الإسلامية. ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأمر الدنيا أو للجهاد. ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية.

كان فيلسوفنا فانياً في مجردات العقل المحض، وكان زهده وتقواه موضع العجب من معاصريه، وكان بعض تلاميذه يجلونه، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة، فوسم بها إلى الأبد. وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus)، فكذلك أدى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود، دون أن يفتنوا لذلك<sup>(١)</sup>.

## ١٥ - تأثير فلسفة الفارابي، المسجستاني:

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي<sup>(٢)</sup> - وهو نصراني يعقوبي - بترجمة كتب أرسطو.

ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذكراً، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المسجستاني<sup>(٣)</sup>، الذي التفَّ حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة). وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي لفقرة المتقدمة ليس لها سند كاف من النصوص، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر.

(٢) انظر ما تقدم ص ٣٨ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً.

(٣) هكذا يذكر نسبه ابن النديم ص ٢٦٤، ويذكر ابن أبي عمير (ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢) أنه «كان فاضلاً في العلوم الحكيمة، مطعماً على دقائقها، واجتمع يحيى بن عدي ببغداد ولأخذ عنه، وتجد له ترجمة في كتلي البيهقي والشهرزوري اللذين تقدم ذكرهما.

من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمستمعيه<sup>(١)</sup>. وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً.

وكا أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار، وكا أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني، والتدقيق في التمييز بينها. وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم، من غير نظام يؤلف بينها، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول، كما كان الحال عند إخوان الصفا؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسمى. وكانت جماعة السجستاني تلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف، وكانت الصوفية تنتهي لكلا الفريقين.

فلا عجب أن يجري ذكر أبقاذوقيس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية، التي قصّ علينا أخبارها تلميذه التوحيدي<sup>(٢)</sup>

- 
- (١) انظرها في كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي.
- (٢) هو، كما في معجم الأدياء لياقوت: أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي. ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ، بل حتى رمضان من هذه السنة. وهو فقيه فيلسوف صوفي السمت والهيئة؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا، واتخاذة الثلب ديناً، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وقطة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم. وقد أحرق كعبه في آخر عمره، ضناً بها على من لا يعرف قدرها، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود، ولم يعضوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة. وذكر الأستاذ مرجيولوت في دائرة المعارف الإسلامية، اعتماداً على معجم الأدياء، كتب أبي حيان، وما طبع منها. وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القيس أو الاقباس)؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمنهم المجلس. وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، وفيه كثير من العناصر التي تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبي حيان المسمى: «البصائر والذخائر» القاهرة ١٩٥٢.

(المتوفى عام ١٠٠٩ م). كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس من كل طائفة، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن مللهم؛ وكانوا جميعاً يعيشون مفتنعين برأي يرجع إلى أفلاطون، وهو أن في كل رأي نصيباً من الحق<sup>(١)</sup>، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً<sup>(٢)</sup>، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس؛ وكانوا، لإجماعهم على هذا الرأي، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأي الصائب، وأن العلم الذي يشتغل به أشرف العلوم<sup>(٣)</sup>. ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة. وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوام نفس الإنسان وغايتها، فالمقيدة الدينية حياة هذه النفس، أو هي السبيل إلى تلك الغاية؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض، استحال وجود تناقض بين العقل والوحي.

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها. وإن ظهور السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله أمرٌ له خطرُه وشأنه في تاريخ الحضارة؛ أما فيم يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام، فلا شأن له. والأمر الذي كان عند الفارابي لباب حياة العقل، أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل.

(١) المقالات ص ٦٤، طبعة إيران.

(٢) المقالة الثالثة والخمسون.

(٣) المقالة التاسعة.

## تعليقات

### تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بدّ من أن نشير هنا إلى ما دهمش له البارون كرادفو (Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ - ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، عندما وصف المدن الناقصة، لأن في ذلك ما يشبه، في رأي كرادفو، بعض آراء الفلاسفة المحدثين. من ذلك وصف الفارابي لرأي البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلمبه القوة في المجتمع الإنساني، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة، مما يقترب من بعض آراء للفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche).

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن «آراء أهل المدينة الجاهلة والضالة» التي تقوم ديانتها على آراء قديمة فاسدة، كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام، وأن الطبيعة تعطي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عده وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم، كأن كل حيوان قد طُبع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عده ضاراً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات، وتتغالب وتتهارب، ويقهر بعضها بعضاً، ويستعبد ويستخدّمه لمصلحته.

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا هو الذي يظهر في الموجودات

التي نشاهدنا ونعرفها»، وأن هذه هي «فطرة» الموجودات، وهي الحالة الطبيعية لها، فيرون أن بني الإنسان، بما لهم من اختيار وروية عقلية، ينبغي أن يجرؤوا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن «متغلبة متهاجرة، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد، لكرامة أو لشيء آخر، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير»، له الحق في السعي لمغالبة غيره في كل خير يفيد، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد.

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه يجب «أن ينقص كل إنسان كل إنسان، وأن يُنافر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً؟ وإن اضطرراً إلى الاجتماع لأمر خارجي، فينبغي ألا يكون ذلك إلا ربما تدوم الحاجة، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق. ويقول الفارابي إن «هذا هو الداء السبعى من آراء الإنسانية»، يعنى فلسفة القوة الوحشية. هذا الكلام يذكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من: «أن الإنسان للإنسان ذئب» (homo homini lupus).

حتى إذا عرض كرادفو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع الإنساني يدافع ضعف الأفراد، إذا استقل كل منهم بنفسه، عن الوفاء بكل ضرورياتهم، ويدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر «والتعاقد على ما يعطيه كل من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخادهم...» رأى في ذلك فكرة روسو (Rousseau) في «العقد الاجتماعية» (Contrat Social).

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً، يستعبدهم، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم، بحيث لا يكون المؤازر مساوياً بل مقهوراً، وعند ذلك يصير المقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء.

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعي إلى نشوء الدولة وفي العوامل

التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب، الاشتراك في الانحدار من أب واحد، التصاهر، وحدة الجنس والخلق واللغة، والاشتراك في المسكن، التعرض لخطر واحد مشترك... الخ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدي إليها، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة المغبولة. يقول هؤلاء المفكرون إن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان؛ فالتغالب والقهر شيء في الطبيعة، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلاً، فذلك كله عدل، وهو «فضيلة». ويجب أن يجري بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره.

أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء، أو أمانة في رد الودائع، أو كفاً عن الغضب والجور، «فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة، وتداولوا القهر، وذاقا ما ينشأ عنه من آلام، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده. وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة. وفي رأي فلاسفة القوة أن ذلك «إنما يكون عند ضعف كل عن كل» وعند خوف كل من كل، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة، فينبغي أن يتشاركوا حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقص هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر. وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر. وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر؛ فعند ذلك يتركان

التغالب ريشما يحصلان على ما يريدانه. فإذا استمر التحالف بين الفريقين، بعد أن كنا متكافئين في القوة وبعد أن كنا قد تعرضنا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا التحالف والتعاون المصطنع، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة، فيحسبه عدلاً، «ولا يدري أنه خوف وضعف».

يرى كرادفو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه، ثم يتساءل: هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك، وأنهم، وإن كانوا موجودين حقيقة، فلا شك أنه كان يصعب عليهم، كما يرى كرادفو، أن يثبوا آراءهم في الناس، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم. ويجوز كرادفو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة<sup>(١)</sup>؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً، فإن كرادفو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض، من الناحية النظرية الخالصة، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية. ويقدر كرادفو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً.

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان، قد أثمر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث.

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة التدنّين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد - مثل بني الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا

---

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاوره جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية.

إلى الوسائل السلمية الإرادية، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان - يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين.

\*\*\*

ولا يصح أن ينتهي الكلام عن الفارابي من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التي يجب أن يكون لها شأن في الحكم على فلسفته في جملتها.

النقطة الأولى: أن الفارابي يقول بحدوث العالم؛ وهذا شيء غريب جداً، لأنه يخالف الحكم السائد الذي صار منذ عصر الغزالي هو المعتبر فيما يتعلق بفلسفة الإسلام. أما الكندي (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء - وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مبدع، يعني موجوداً عن عدم. ويصرح الكندي بأن للعالم مدة محدودة مقسومة، قدرها له مبدع، وهو يفنيه إن شاء. هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهما من أولهما. وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو.

وأما الفارابي فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء، بل يشير في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» (ص ٢٢ - ٢٦، ط. ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو «قبيح مستنكر». وبعد أن يبين الفارابي الفساد في استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص، يحاول أن يؤول ما جاء في كتاب «السماء والعالم» من قول أرسطو: إن الكل (العالم) ليس له بدء زمني - وهو القول الذي ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدّم العالم - تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان في رأيه: الزمان هو عدد حركة الفلك؛ فهو حادث عن الفلك وحركته. وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء؛ وإذا فوجود الفلك خارج عن الزمان. ويكون معنى قول أرسطو: «إن الكل ليس له بدء زمني» هو، في رأي الفارابي، أن العالم «لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكوّن البيت والحيوان»، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان، بل هو إنما كان «عن إبداع الباري، جل جلاله، إياه دفعة [واحدة] بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان». (راجع أيضاً رسالة الفارابي «في جواب مسائل سئل عنها» ص ٨٦ - ٨٧، ط. ليدن ١٨٩٠، لكن راجع كتاب دعاوى القلبية، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧).



ويرجع الفارابي إلى كتاب الربوبية الذي يعتبره - خطأ - لأرسطو، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها الباري لا عن شيء، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته، ثم ترتبت في مراتبها، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» وفي كتاب «السماء والعالم» إن الكل لا يمكن حدوثه البخب والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه.

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو. وذلك لأن أهل الملل، في بيانهم لبداية العالم وكيف وُجد، يقولون ما لا يدل إلا على قديم الطبيعة وتغيرها: من قولهم بوجود ماء، تحرك، فنشأ عن ذلك زبد، اتعقدت منه الأرض، وارتفع منه بخار تكونت منه السماء. وهذا كله، في رأي الفارابي، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفّ وتُطرح في جهنم، لا يدل على التلاشي الخالص.

وبصرّح الفارابي أخيراً بأن رأي أفلاطون وأرسطو هو أن «العالم مُبدعٌ من غير شيء، فمآله إلى غير شيء».

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهنا يخالفه الفارابي مخالفة صريحة، فيقول إن الله هو المدبر لجميع العالم «لا يعزبُ عنه مثقالُ حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم... أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها». ويقرّر الفارابي هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد.

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابي كلام أرسطو، ولا لمدى انطياق رأي الفارابي على حقيقة مذهب أرسطو؛ فهذا لا يتسع له المقام. ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام. فالذي تقطع به هو أن الكندي والفارابي يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان، وأن الزمان حادث.

والنقطة الثانية: هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلسفة الإسلامية، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher: Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابي - لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض - هو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون، إذا كان معلولا للعللة الأولى الواجبة؛ وذلك بأن أحدث الفارابي، على نحوٍ حاذقٍ نافذ، مقولة جديدة، هي «واجب الوجود النسبي» الذي، من حيث هو، يدخل في مقولة الممكن. هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو «واجب الوجود بالغير»، كما يعبرُ فلاسفة الإسلام. ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولدزيهر. على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوساطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه.

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية، وهو إلى جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصبيهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه.

## الفصل الثالث

### ابن مسكويه<sup>(١)</sup>

١ - مكانه:

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري)، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض. وكان ابن سينا، وهو الرجل الذي قُدِّر له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة، ما يزال فنى. ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً، هو في حقيقة الأمر أكثرُ شبهاً بالكندي منه بالفارابي، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية، لأنهما نهلا معاً من معين واحد. وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوي العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا ميالين إلى اتباع الفارابي في مناحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق<sup>(٢)</sup>.

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه، الطبيب، اللغوي، المؤرخ<sup>(٣)</sup>، الذي كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه، وتوفى عن سنٍ عالية، في عام ١٠٣٠م<sup>(٤)</sup>. وقد خلف ابن مسكويه، فيما خلف، مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء - انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية.

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها؛ وغرضه عملي، هو تحصيل خلق تصدر به الأعمال كلها جميلة سهلة لا كلفة فيها. ولما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير، فهو يحكى عن رأي وعرف، ثم يستنبط من ذلك؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه، وثمرة لباعث شعر به ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا، وصار مع لذاته، ولم يفظم نفسه إلا على كبر، وبعد استحكام العادة، فأحب أن ينصح لغيره بما فاتته، وأن يدلّه على طريق النجاة قبل أن يبيّه في مفاوز الضلالة. وبدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاثه في إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه. راجع تهذيب الأخلاق ص ٢، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ.

(٣) يذكر القفطي له كتباً في الطب، وله في التاريخ كتاب «تجارب الأمم وتعاقب المم» الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ.

(٤) يقول القفطي إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ويقول صاحب كشف=

يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس<sup>(١)</sup> ومن أحكام الشريعة الإسلامية، غير أن نزعة أرسطو غالبية عليه<sup>(٢)</sup>. ويُقدِّم ابن مسكويه لمذهبه بحث في ماهية النفس<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - ماهية النفس:

يقول ابن مسكويه: «إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس»<sup>(٤)</sup>، تدرك وجود ذاتها، وتعلم أنها تعلم، وأنها تعمل. ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ التضادِّ في وقتٍ معاً، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً، على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السوادَّ أو البياض<sup>(٥)</sup>. ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية<sup>(٦)</sup>؛ فصورة الطول لا تحدث طولاً في النفس، ويزيد فيها معنى الطول، فلا تصير به أطول<sup>(٧)</sup>.

ومعارف النفس وقدرتها أوسعُ مدىً من الجسم، بل إن العالم المحسوس كله

= الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفي عام ٤٢١ هـ. ويقول ياقوت في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ.

(١) وما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأمم على أصول الحكيم، وليتفتح به الناس جميعاً، وقد سمي هذا الكتاب «جواهرخان خرد»، ومعناه العقل الأولي، أو العقل الخالد، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهر زوري المصنوع بمكتبة الجامعة.

(٢) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.

(٣) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل، ولكنه يريد أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي، وذلك بمعرفة ماهية النفس، وسبب وجودها، وغايتها، وقراها، وما الذي يلحقها كلها أو يعوقها عنه. «ولما كان لكل صناعة مبادئ، عليها تبنى، وبها تحصل، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى»، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسى يعينه في الغرض الذي يرمى إليه، وهو يتفتح بالمعارف النفسية في منحه انتفاعاً عظيماً - تهذيب الأخلاق ص ٢، ٣.

(٤) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، وأنها ليست عرضاً ص ٣، ٤.

(٥) تهذيب ص ٣.

(٦) تهذيب ص ٤.

(٧) نفس المصدر.

لا يقنمها. وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس؛ لأن النفس تستطيع، بهذه المعرفة، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتُصَحِّحُ خطأها<sup>(١)</sup>. ثم إن وحدتها العقلية تجعل أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها لا تعلم، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها «العقل والعامل والمقول شيئاً واحداً»<sup>(٢)</sup>.

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية، يصدر عنها الإنسان في أفعاله، وهي روية متجهة إلى الخير.

### ٣ - أصول الأخلاق:

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده. ولا بد في الوجود، لكي يكون خيراً، من توفر استعداد مُتَّجِهٍ إلى غاية. غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافًا جوهريًا. ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةٌ أختياراً بالطبع، وهم فئة قليلة، ولا ينتقلون إلى الشر بحال، لأن ما هو بالطبع لا يتغير؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون، ولا يصيرون إلى الخير ألبتة. وثم قومٌ هم بفطرتهن لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية<sup>(٣)</sup>.

والخير إما عام، وإما خاص، وهناك خير مطلق، هو عين الوجود الأعظم<sup>(٤)</sup> والعلم الأسمى. والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه؛ غير أن لكل فرد من

(١) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات، أما النفس فتدرك أبواب الانفعالات وأبواب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس، فلها «مبادئ عالية» غير مأخوذة عن الحس، تقوم عليها القياسات الصحيحة، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس، فحكمها غير مأخوذ من الحس، لأن الحس لا يصادف نفسه، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس - تهذيب ص ٥.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٦.

(٣) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس، ثم يمضي عليه وبقره، تهذيب ص ١٩ - ٢٠.

(٤) تهذيب ص ٤٥.

الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة. وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الموجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة<sup>(١)</sup>. وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية<sup>(٢)</sup>، والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية. ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً. ولما كان الفرد، لو اعتمد على نفسه ولم يستجد بغيره، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم. وترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط<sup>(٣)</sup>.

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة. فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها، كما قال أرسطو، بل هي تضيق لدائرة حب الذات، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره؛ وهذه المحبة - مثلها مثل الفضائل بالإجمال - لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا. والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله<sup>(٤)</sup>. وقد

(١) تهذيب ص ٧ و ٩. وتلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه، وهو الخير التام للناس من حيث هم ناس؛ أما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس، وتكون بالإضافة له؛ فالخير له ذات معينة، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها - تهذيب الأخلاق ص ٤٤.

(٢) يقول مسكويه إن الموجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته؛ والإنسان له طبيعة هي النفس العاقلة، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلجس فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض - تهذيب ص ٢٩.

(٣) تهذيب ص ١٠ و ٨٩.

(٤) تهذيب ص ٣٧ - بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجور على غيره، لأنه يستجد الناس في ضرورته، ويطلب معاونتهم، ثم لا معاونتهم، وهذا هو الظلم والعدوان، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ، كما تقضي بذلك حياة التمدن والاجتماع - (الفوز الأصغر ص ٦٣ - ٦٤).

تكون أفعاله دينية، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق.

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فُهِمَت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان<sup>(١)</sup> والدين رياضة خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، كصلاة الجماعة والحج، هي أن تغرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يُفْلِح، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا نريد الدخول في هذه المسألة؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن ننسى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد<sup>(٢)</sup>، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم<sup>(٣)</sup>.

---

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا نفور. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر الدين يرمي إلى تقوية شعور الأنس كما يجاب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والعيدين والحج؛ وهذا كله يجدد الأنس. ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شيق لضرور المحبة (الصدقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو بين أسبلها ومدة بقائها ودرجاتها، فأعلامها محبة البعد لخالفه، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم، وبعدها محبة الوالدين..

(٢) انظر الفوز الأصغر، طبعه بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ - ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن لمسكويه مشاركة في ميلادين أخرى. فإلى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب «الفوز الأكبر» الذي لخصه في كتاب أسماء «الفوز الأصغر». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصانع، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي غامض؛ أما إله جلي فمن قيل أنه الحق، والحق نير؛ وأما أنه = غامض فليضعف عقولنا بسبب تكرار الأغنية الميولانية على جوهرها، لأن الإنسان آخر الموجودات، والتركيب ناهت إليه. وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد، أزلي، ليس بجسم، وأنه =

= يُعرف بالسلب دون الإيجاب. ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاًها بالدلالة على الصانع. والوجود في كل الأشياء بالعرض؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات، فهو أزلي واجب. ووجود الأشياء كلها منه، وقد أبدعها من لا شيء؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود. وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور. ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال. والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل، والفلك يوجد بتوسط النفس.

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس. وبشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لما قدم به لدراسة الأخلاق. فقد أثبت النفس وماهيتها، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل الموت. والإدراك في الإنسان بنحويين: إدراك بالحواس، وهو يشارك فيه البهائم؛ وإدراك بالعقل، وهو يختص بالإنسان؛ والأول غالب على الثاني، وهو يحول دون كماله. ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء الموهوم عند الشيء المحقق. وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا. وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها، ونظرها فيما هو عندها - وهو ما يسمى بالروية - حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس).

والموجودات مراتب؛ وكلها - عند ابن مسكويه - سلسلة متصلة، تسري الحكمة في جميع أجزائها، وبعضها في أفق بعض، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً. وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة، ثم لا يزال يترقى ويتعقد، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه، فالغالب في أفق الجمادي؛ ثم يترقى ويزداد تركباً حتى يبلغ أعلى درجة، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان. وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان. ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجوداً في الحكم، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها. وهذا الرأي يهيء لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الروح. وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به، وهنا يتعرض لأحد منزلتين: إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حقائقها، فيحدّ نظره، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة العقول؛ ولما أن تأتية تلك الأمور من غير أن يرتقى إليها. وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل. وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى فيضاً من أعلى على طريق عكسي، أي بطريق العقل، وهذا يؤثر في القوة الفكرية، وتؤثر هذه في المخيلة، وتؤثر المخيلة في الحس، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه، وكأنها يراه بنظره ويسمعها بأذنه؛ ولكن لا بد أن تتلّس تلك الحقائق بصورة هيلانية، كما أن الأمور الهيلانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيلانية.=





---

= وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعل بالقبض اتفق رأيهما، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة، لاتفاقهما في تلك الحقائق. وليرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة، وليقارنها برأي القارلي وابن طفيل في رسالته: حي بن يقظان.

## الفصل الرابع

### ابن سينا

#### ١ - حياته:

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة<sup>(١)</sup>، على مقربة من بخاري، عام ٩٨٠م<sup>(٢)</sup>، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة<sup>(٣)</sup>، وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه<sup>(٤)</sup>. وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام. وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً؛ فدرس الفلسفة والطب في بخاري، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشقاء الأمير نوح بن منصور على يديه<sup>(٥)</sup>، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كعبه. ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه، وحلّ صعبها، ورغب في علم الطب، فافتتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم<sup>(٦)</sup>. وقد عرف كيف ينتفع بحياة عصره وثقافته.

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطي (٢٦٩)، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمشنا أو خرميش من قرى بخاري.

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تمة صولان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦ والشهر زوري (نزعة الأرواح ص ٢٢٤) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ.

(٣) كان أبوه مشغولاً بالتصرف في خرميش أيام نوح بن منصور.

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهي ص ٣٦، شهر زوري ص ٢٢٤)، وكذلك أخوه، ولهما نظر في الفلسفة؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين، ويتر في داره أهل العلم والفلسفة ككاتب عبد الله التاتلي الذي كان يدعى المتفلسف (يهي ص ١٦، وشهر زوري ص ١٨٢). وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي، حديثاً، كتاب «توثيق التطبيق» في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية - القاهرة ١٩٥٤ - وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الأتقي لابن سينا.

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ وقد ذكر عنه ابن سينا، في مرض أصابه، فأحضره، وعالجه ابن سينا، فبرىء على يده.

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧.

وظل ابن سينا يجرّب حظه متعرّضاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى لذلك العهد. وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاقطىء رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم حيناً، وبالعلم وتصفيف الكتب حيناً آخر، حتى تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همدان. وبعد أن مات هذا الأمير، جاء ابنه، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن، فلبث فيه بضعة شهور<sup>(١)</sup>. ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان. ومات وهو في السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧م<sup>(٢)</sup>، في همدان، بعد أن فتحها علاء الدولة؛ ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم<sup>(٣)</sup>.

### مجهود ابن سينا:

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص<sup>(٤)</sup>؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أتى أصابه، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثامبسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقي في تأليفه جميع المذاهب، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة في العالم.

- (١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦.
- (٢) اتفق ابن خلكان، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ؛ وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً.
- (٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨.
- (٤) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي؛ أخذه وزاده تفصيلاً؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة. وكتاب الشفاء - إذا صح ما يقوله حاجي خليفة - مأخوذ عن كتاب للفارابي يسمى «التعليم الثاني» - (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ طبعة ليزنجر ١٨٣٥)، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطيعة، مع أنه قرأه أربعين مرة، حتى أبس من فهمه، إلى أن أتيح له الاطلاع على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب، فافتتح له ما استفاد، فترج بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء. انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨.

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب، جمعاً تتجلى فيه المهارة؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف.

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً؛ ففي أثناء النهار كما يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة، أو كان يشتغل بالتدريس، وكان يخصص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى<sup>(١)</sup>؛ وكم شهدته الليالي عاكفاً على التأليف، قلّمه في يده، وقدحُ الشراب إلى جانبه<sup>(٢)</sup>، مخافة أن يغلبه النوم<sup>(٣)</sup>.

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال؛ فإذا كان في قصر الأمير، وأصاب فراغاً كافياً، ووجد الكتب في متناول يده، رأته مشتغلاً بتأليف كتاب «القانون» في الطب، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة، [كتاب الشفاء]؛ أم في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة<sup>(٤)</sup>، وكان في السجن ينظم أشعاراً، أو يقيّد تأملات دينية في أسلوب لا يخلو من جمال<sup>(٥)</sup> بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته<sup>(٦)</sup>.

(١) يقول أبو عبيد إنه كان يجمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة، ويقرؤون الكتب؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المنون وهيء مجلس الشراب واشتغلوا به.

(٢) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد: «وكتت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب، ريثما تعود إلي قوتي، ثم أرجع إلى القراءة».

(٣) لولا أن المؤلف، إذ وصف ابن سينا بقوله: فما له ولشقة العناء بفلسفة أرسطو، كان يشارن بين الفارابي - وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني، في حياته الخاصة، وفي سيرته وتأمله، وانقطاعه للفلسفة وحدها - وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية، وأسرف في است فراغ القوى الشهوانية، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يهيئ ص ٢٧ - ٢٨، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ - ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق.

(٤) يجد القاريء عند أصحاب التراجم، ولا سيما ابن أبي أصيبعة، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها.

(٥) تمثلاً في سجنه بقلمة فردجان قصيدته:

دخول باليقين كما تـهـواه وكل الشك في أسـر الخـروج  
(٦) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شرباً خيالياً، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرهما، مما يستحق=

وكان ابنُ سينا، متى طُلِبَ إليه، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري<sup>(١)</sup>؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة). وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية، إذا شاء، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى.

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط.

وهو في النبوغ دون مواطن له، متقدم عليه بالزمان، وهو الفردوسي<sup>(٢)</sup> (٩٤٠ - ١٠٢٠م)، شاعر الفرس العظيم؛ وهو دون البيروني<sup>(٣)</sup> في العبقرية العلمية؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا.

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ. وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة<sup>(٤)</sup>.

---

= دراسة خاصة. وقد نشر مهرون (Mehren) هذه الرسائل؛ هي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد.

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي؛ وله لطائف في الشعر الطي وأشعار كثيرة، بعضها علمي، وبعضها فلسفي، وبعضها في تجارب الحياة والمواعظ التهذيبيّة؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس، ومخالطتها الجسم الكيفي، وعروجها إلى عالمها - (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ - ١٨)، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق، وهي المسماة «القصيدة المزوجة» منشورتين مع كتاب منطق المشركين - القاهرة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠م.

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك)؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت؛ ويقول الأستاذ هوار (Huare) إن الفردوسي ولد، على ما يحتمل عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ انظر دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي.

(٤) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه «منطق المشرقين»، ط القاهرة.

### ٣ - العلوم الفلسفية، المنطق:

ويحاول ابن سينا في طيه أن يعرض المسائل في نسق مرتب، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه. وهو يجعل للتجربة، من الوجهة النظرية على الأقل، مكاناً عظيماً؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية، ولكن المبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة.

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق<sup>(١)</sup> والطبيعة والإلهيات؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الموجود بما هو موجود، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية<sup>(٢)</sup>. وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطاقة الإنسانية.

والوجود إما عقلي مفارق، وهو موضوع ما بعد الطبيعة؛ وإما مادي محسوس، وهو موضوع الطبيعة؛ وإما ذهني متصور، وهو موضوع المنطق. وموضوع الطبيعة لا يوجد، ولا يمكن أن يتصور وجوده، بريثاً عن المادة<sup>(٣)</sup>؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً<sup>(٤)</sup>. وموضوع المنطق مُتَرَتِّعٌ من المادة بطريق

---

(١) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم ولأنه يكون علماً متهماً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتبس المجهول من المعلوم (منطق المشرقيين ص ٥). على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً للعلم الرياضي، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ.

(٢) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ، هي مقدمات تُرْتَبِئُ ولا تبرهن فيه؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه؛ بل يبين مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللاواحق العامة. وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات، بخلاف العلم الإلهي، فهو يبحث في الوجود المطلق، و ينتهي في التفصيل إلى حيث تبدأ منه سائر العلوم. والفلسفة الأولى، عند ابن سينا، تبحث في الوجود المطلق؛ والفلسفة الأولى، والعلم الكلي، والإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد، هو علم مبادئ العلوم الجزئية - كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢.

(٣) منطق المشرقيين ص ٦.

(٤) حتى ولا في التصور العقلي كذات الله والملائكة - نفس المصدر ص ٦.

التجريد<sup>(١)</sup>، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد<sup>(٢)</sup>.

ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن، كمعنى الوحدة، والكثرة، والعموم، والخصوص، والوجوب، والإمكان، ونحوها، فيكون المنطق علماً لمعانٍ، هي بمثابة الصور التي تحدّد الفكر.

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها. وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملاحظ الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول<sup>(٣)</sup>. وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقي بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجلٌ مؤيّدٌ بإلهام إلهي<sup>(٤)</sup>.

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي<sup>(٥)</sup>، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقي أخيراً، وترزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن

---

(١) هي أمور قد تخالط المادة، وقد لا تخالطها كالوحدة، والكثرة، والكل، والجزئي. نفس المصدر ص ٧.

(٢) موضوعها مخالط للمادة، وقد يصوره الذهن بلا مادة معينة، كالثلث والمربع فكل مادة تصلح لمخالطتها. نفس المصدر ص ٦.

(٣) يرمز ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة، والفراسة معرفة الخفي بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣٢).

(٤) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأي الفارابي المتقدم.

(٥) النجاة ص ٣٥٨ - ٣٦١.

أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المعقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

### الإلهيات والطبيعة:

أما في الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله<sup>(١)</sup>، وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي ومبسطة بين عالم العقول وعالم الأجسام<sup>(٢)</sup>.

وغن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجباً الوجود. ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده، موجوداً أولً، واجباً الوجود، وجوده عين ماهيته<sup>(٣)</sup>.

(١) يقول ابن سينا إن الواجب بريء عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، وإلا اختلفت الجهات في ذاته؛ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات؛ وهو عقل محض. ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها؛ في حين أن المادة قليلة فقط. ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق؛ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ - ٤٥٥).

(٢) يستدرك البارون كارا دى فور، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف، لأنه يوهم أن الفارابي قال بصدر المادة عن الله. ويستند البارون إلى كتاب للفارابي في مبادئ الموجودات موجود بالعبرة (ترجمة موسى بن تيون)، يبيّن فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق. على أن بيان مراتب الصدور، كما نجده عند الفارابي، في مختلف كُتبه، لا يختلف عما هو عند ابن سينا، فالمعاصر هي آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ - ٢١٢ فيما تقدم.

(٣) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود: فالأولون يستدعون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧)، مستدّين على الخالق بمخلوقاته، والآخرون يستدعون إلى الإمكان، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات. وابن سينا يحل محل معنى الفعل والإيجاد إلى: عدم، ووجود بعدم، ووجود، ويرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة=



وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرها، مُنزَّه عن الكثرة والتغير. وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا. ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات<sup>(١)</sup>.

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد، هو العقل الأول. والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل، فيتَّعقله لعلته يصدر عنه ثالث، هو عقل يدبِّر الفلك الأقصى؛ ويتمَّعَله لذاته تصدر عنه نفس، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها؛ ثم إن العقل الأول، من حيث هو ممكن الوجود، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم. ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها<sup>(٢)</sup>. وأخيراً يأتي العقل الفعَّال، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية، والصور الجنسية، والنفوس الإنسانية؛ وهو يدبِّر هذه كلها<sup>(٣)</sup>.

---

= وجوده بغيره، أعنى الإمكان، لا من جهة الحدوث، (إشارات طبعة ليدن ص ١٤٨ - ١٤٩). ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦)، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود، لأن وجوده ليس من ذاته: «نأمل كيف لم يَحْتَجْ بياناً لثبوت الأول... إلى نأمل لغير نفس الوجود، ولم يَحْتَجْ إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود؛ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود؛ وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سُرِّبَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، أقول: هذا حكم لقوم؛ ثم يقول: «وَأَرْكَمَ بِكَشْرِ بَرَكِ قَمِهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدَهُ»، أقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يشهدون به لا عليه.

(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ - ٣٨٣، ٣٩٨ - ٤١١، والإشارات ص ١٤٤ - ١٤٧.

(٢) انظر رسالة في معنى الزيادة، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول، وهذه تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية، وهذه تؤثر في فيسا تحت فلك القمر - (طبعة ليدن ص ٤٦).

(٣) تجد هذا مفصلاً في النجاة ص ٤٤٧ - ٤٥٥.

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوُّره على غير ذلك؛ ومحلّه الهيولى. والهيولى مجرد إمكانٍ أزليٍّ لجميع الموجودات<sup>(١)</sup>. والعقل لا يؤثّر في الهيولى؛ فهي الحد الذي يقف عنده فعل العقل، وهي مبدأ التكرّر في الجزئيات كلّها.

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الأتقياء هذه الآراء؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة<sup>(٢)</sup>؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته، لا على ما هو ممكن بالإطلاق<sup>(٣)</sup>، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول.

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة؛ فيقول إن كل ما هو موجود، خيراً كان أم شراً، فهو موجود بقدر الله<sup>(٤)</sup>. ولكن الله لا يرضى إلا الخير؛ والشر إما هو عدم الشيء<sup>(٥)</sup>؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض<sup>(٦)</sup>. ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً<sup>(٧)</sup>.

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبده مما هو عليه بالفعل<sup>(٨)</sup>؛ والعناية

(١) إشارات ص ١٥١.

(٢) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) عند علماء الإسلام أن الله لا تملق قدرته بالهال ولا بالمتناقض، وهو رأي صحيح. ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١.

(٤) لابن سينا رسالة في القدر يترع فيها مترع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها، ويقول: لو جعلنا للعقل سلطاناً في مسألة القدر، وجعلناه حكماً لجعلنا الجنب الأفتى عرضة لعذل وعثر، فكان إشاؤه ما أنشأ لفرض أجاب داعيةً وبسبب أقام حزمه فقام؛ كلا! لا يُسأل عما يفعل، يعلم ذلك الراسخون في العلم - (طبعة لندن ص ٥، ٦) - راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأي ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل.

(٥) نجاة ص ٤٦٧.

(٦) نجاة ص ٤٧٤.

(٧) نجاة ص ٤٧١.

(٨) من الموجودات ما هو خير محض شراً من الشر، كالأموال العقلية والسمائية؛ وبقي نمط من الوجود، هو هذا الأرضي؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الغير، وينبغي ألا يترك غير كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويجد في=

الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكلّيات، فلا تُعنى بالجزئيات<sup>(١)</sup>. ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات<sup>(٢)</sup>، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا من تعليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يُوجد جوهرٌ من عدم، أو أن ينعدم بعد الوجود، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة، أو بخروج الأشياء على التدرّج من الإمكان إلى الوجود. وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم، والصورة والمادة، والجوهر والعرض، يغلّب عليه الغموض في الجملة. وأياً ما كان فللخوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا<sup>(٣)</sup>؛ وهو ينهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة، على نحو مفاجيء، مثلاً

---

= الحجة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ - ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء أليستز شهاً تاماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee. وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه «الشفاء».

(١) عند ابن سينا أن تعقّل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضى تغير ذاته، «بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو إدراك أسبابها وقواعدها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يبيّن بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٢) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠.

(٣) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشاراته لأسرار الآيات؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أسلك عن القوت مدة غير معتادة أو أطاق بقوّته فعلاً، يخرج عن وُسْع مثله، أو حدث عن غيب، فينبغي أن نصدق ذلك؛ ولكن ابن سينا يحمل هذه الأمور الخارقة لمستقر العادة تعليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة: ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف؛ وقوى بدن العارف تجذب وراء نفسه التوجه بالكلية إلى العالم القدسي، تستطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة وليرجع القارىء إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ - ٢٢٢.

للآثار الخارقة التي تحدث عن النفس الكلية، وإن كانت هذه النفس تجرى في العادة على قانون طبيعي<sup>(١)</sup>.

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس، فقلما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته. وهو يحارب التنجيم والكيمياء بمحجج العقل الخالصة. على أنه لم يكد يموت حتى نسبت إليه أشعاراً في التنجيم<sup>(٢)</sup> وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر، وربما كان محلّ محلّ صوفي قديم كان في تلك القصص.

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس. وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفوس الإنسانية، والنفوس الكلية.

## ٥ - الإنسان والنفس الإنسانية:

وجّه الفارابي كلّ همه إلى العقل الخالص، وقد آثر التأمل لذاته؛ أما ابن سينا فنحنائه موجهة دائماً إلى النفس. وكما أنه في طبعه وضع الجسم نصب عينه، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان؛ بل هو يسمّي موسوعته الفلسفية: «الشفاء» (أي شفاء النفس)؛ فعلم النفس هو محور فلسفته.

ومنعب ابن سينا في الإنسان إثنيْن [أي أن الإنسان مركّب من جسد ونفس]، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر. وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالاً؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي<sup>(٣)</sup>. ولكن النفس لا تنشأ من امتزاج

(١) نفس المصدر.

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦.

(٣) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها طوع الأجرام الفلكية والكائنات الفاسدة =

العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور، وهو العقل الفعّال. وكل نفس من أول أمرها جوهر جزئي مستقل بذاته، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد.

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكرّر في الجزئيات؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير نابغ. ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها<sup>(١)</sup>؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعبة وتتجاوز مهاويّ اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة.

والقوى النظرية أفضل قوى النفس. والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم. وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ.

جرى الفلاسفة المتطبيّون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل:

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بجملتها، وجعلها صورة كلية، وذلك في مقدّم الدماغ [الحس المشترك].

---

= تولد من تأثير تلك وطاعة هذه. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يتوفى درجة النفس النباتية، حتى إذا أُمعن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية. على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج - النجاة ص ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، وكتاب النفس طبعة فاندك ص ٢٨ - ٣٠. على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع. راجع الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٠٨ - ٢٣٧.

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعليلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة.

٢ - التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويرها بمعونة الصور الموجودة قبلها، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ.

٣ - حفظ الصور المدركة، في الحافظة؛ ومركزها مؤخر الدماغ.  
أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجدده يفرق بين الحس المشترك، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك<sup>(١)</sup>؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ<sup>(٢)</sup>، يحدث بعضه دون شعور، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية، كما هو الحال في الحيوان، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل. وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي، فالشاة تدرك عداوة الذئب<sup>(٣)</sup>؛ أما في الحالة الثانية فتسع دائرة الإدراك، حتى يصير كلياً. وتأتي بعد ذلك قوة خامسة، مقرها التجويف المؤخر من الدماغ، وهي القوة الحافظة المتصورة، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الرومية الحسية والإدراك العقلي<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا فعند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة<sup>(٥)</sup>؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨).

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو: هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ<sup>(٦)</sup>؟

---

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥)، ويسمى المتصورة (نفس المصدر ص ٥٢)، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المتصورة، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك - نجاة ص ٢٦٦.

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالفكرة وعند الحيوان بالتمثيلة.

(٣) تسمى هذه القوة بالرومية، وهي في نهاية التجويف الأوسط، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كمدارة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦).

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة قطباً تاماً، ولعله الرأي الأخير لابن سينا، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ - ٥٣).

(٥) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق - كتاب النفس ص ٣٦ - ٣٨.

(٦) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة - نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢.

## ٦ . العقل:

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية. وفي الإنسان عقلٌ عملي، وفعله يُظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر<sup>(١)</sup>؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً.

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها، بل هو يرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وابتزاع صورة كلية من الصور المتخيّلة.

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة؛ ثم يصير عقلاً بالفعل، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بواسطة الإدراك، ولكن بهدئ وإثارة من فوق، من واهب الصور، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني<sup>(٢)</sup>.

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة، لأن الذاكرة لا بدّ أن تتركز أبداً على موضوع محسوس. فإذا أدركت النفسُ الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال. والنفوس الناطقة لا تمتاز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف، وإنما يكون تمييزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال، الذي تتلقى عنه المعرفة<sup>(٣)</sup>.

ثم إن النفس الناطقة، التي تعرف ما تحتها بفضل علوها عليه، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي، هي الإنسان على الحقيقة؛ وهي حادثة عن عدم، ولكنها جوهر فرديّ بسيط، لا يطرأ عليه فساد، ولا يَعرُض له فناء. وفي هذه النقطة وضوح

(١) لهذا العقل اِعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المترومة، وثالث بالقياس إلى ذاته - نجاة ص ٢٦٧.

(٢) نجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٢.

(٣) للعقل الحيواني حالات: فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحجج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء، ولا إلى تعليم، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الحيواني قنسيّاً، ولا يشترك فيه جميع الناس. والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الحدس، والحدس يتفاوت كماً وكيفاً. ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية، بحيث يشتمل حليماً، أي قولاً لإلهام العقل الفعّال، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعةً أو قرياً من دفعة - كتاب النجاة ص ٢٧٢، ٢٧٣.

يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي<sup>(١)</sup>. ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف في الشرق بأنه مذهب أرسطو، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون<sup>(٢)</sup>. ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين.

وللنفس من البدن الذي تحل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسة تتكوّن فيها. وبعد الموت الجسمي، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن<sup>(٣)</sup>، تبقى النفس على اتصال قوي أو ضعيف بالعقل الكلي. وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعال (وهو ليس اتحاداً تاماً)؛ أما غيرها من النفوس فحفظها الشقاء الأبدي. وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة<sup>(٤)</sup>. وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخروي متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض<sup>(٥)</sup>. والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود<sup>(٦)</sup>.

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين، ولا يصل إلى شرعة معرفة الله التي تتدفق متفرّدة في علوها العظيم إلا واحدٌ بعد واحد<sup>(٧)</sup>..

(١) كتاب النفس ٧٤ - ٧٧. وهنا بين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعال، بل هو يقول إنها تتحد به، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٦٥)، بضرورة لا تحتمل الشك، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية. ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا.

(٢) انظر مثلاً التفاهات للغزالي طبعة بيروت ص ٣٣ - ٣٤.

(٣) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠.

(٤) نفس المصدر ص ٥١. ولبن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت ميرهاً على أنها ظنون باطلة.

(٥) بين ابن سينا في رسالته في ماعية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوبها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا - انظر أيضاً «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» ص ١٠ - ١١.

(٦) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١.

(٧) يختم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواصلين إلى الحق فيقول: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحدٌ بعد واحد» - طبعة ليدن ص ٢١ - ٢٢.



## ٧ - نظرية العقل في ثوبها الرمزي:

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كَلَّفَ بها أدباة الفرس المتأخرون؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري، ويفسره. وأول ما يستحق عنايتنا شخصيةً حيَّةً بن يقظان الرمزية؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ عرش الواحد القديم؛ ويظهر حي بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن، ولكنه «في طراءة العز، لم يهن منه عَظْمٌ، ولا تَضَعَضَ له ركنٌ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب»<sup>(١)</sup>؛ وهو يتطوَّع بهدياته إلى السيل.

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة، ويفتح أمامه طريقان: إلى المغرب طريق المادة والشر، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخلطها المادة أبداً؛ ويقود حي بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق، ويُرِدِّدَان معاً شِرْعَةَ الحكمة الإلهية، ينبوع الشباب الدائم<sup>(٢)</sup>، حيث الحسن حجاب الحسن، والنور حجاب النور<sup>(٣)</sup>، وحيث السر الأزلي<sup>(٤)</sup>.

فحي بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية، وهو العقل الفعَّال، آخر العقول الفلكية، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني<sup>(٥)</sup>.

(١) قصة حي بن يقظان، طبعة ليدن ص ١ - ٢.

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلي تيمره العقول المارقة. وهم لا يعزبهم تغير، ولا تستعمل به طبائهم إلى الشيب والهرم؛ والوالد فيهم، وإن كان أقدم مدة فهو أسيغ وأشبَّ بهجة، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حي بن يقظان ص ٢٠).

(٣) يقول فيلسوفنا: لو هم أحد أن يتأمل الأول حصر طرفة، وكاد يختطف بصره، لأن شدة حسنه تحجب حسنه، ونوره يحول دون مشاهدته نوره (حي بن يقظان ص ٢١).

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف، وفوق الإدراك، «كله لحسه وجه، ولجوده يده»، لا يعرف بغير ذاته، فهو فوق التشثيل والوصف.

(٥) غير للقراري أن يرجع إلى قصة حي بن يقظان مع الشرح الذي نشره معها مهران Mehren وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها: فالرفقاء قوى الإنسان، والعقل الفعَّال شيخ بهي، والميل مخاطبته استمداد العقل الإنساني، والقوة النفسية أمة في خلق السباع، والشهوانية أمة في خلق البهائم وهكذا.

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني المتأخر أصلها تخويف بعد تخويف، وهي قصة الأخوين سلامان وأبسال<sup>(١)</sup>: أما سلامان فهو عند ابن سينا مثَّل للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظري، وهو درجته في العرفان]، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع في حب أبسال، [فيأبى عليها] (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عاله)، فتكيد لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها] (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) وتلبسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة)؛ ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمر الفاتية، وهي جذبة من جذبات الحق]، فيَكشِف لعين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه، ويتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض.

وفي رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال الحياة الأرضية بعد كدٍّ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى، حتى يخلصه ملك الموت من آخر أغلاله<sup>(٢)</sup>.

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية؛ فنفسه تصبو إلى أشياء، وليس في خزنة طبعه ما يشفي غليلها، ولا تروي ظمأها حياته في القصور.

## ٨ - الحكمة المشرقية:

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه؛ أما هو فيشعر أنه رجل ملهم، كأنه ملاك في مرتبة من

(١) تجد هذه القصة مفصلة، بعد قصتين تشبهتها، وعليها شرح الطوسي، في آخر «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» لابن سينا، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨هـ.

(٢) هذه هي رسالة الطير، وهي من طراز حي بن يقظان، تشبّه النفوس بسرب من الطير يستغريها الصيادون، فتقع في أشراكهم، فتضم عليها، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها، وتبقى أرجلها، فتطير مجتازة العوالم المتألية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها، فيربها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها، وهو ملك الموت. (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية التي نشرها مهران (Mehren). وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها «رسالة الطير» في نفس المعنى بوجه عام. وينه وين ابن سينا مجال للمقارنة - راجع التعليق في آخر هذا الفصل.

هو فوق جميع القيود الإنسانية. وعنده أن أحكام الشريعة، أو الأحكام الوضعية في الدولة، إنما تجب على العامة. كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي إلى إخراج العرب من بدائنتهم؛ وليلوغ هذه الغاية بثّ فهم الاعتقاد ببعث الأجساد، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة، فلم يجد بداً من أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بلدي ينتظرهم في الحياة الأخرى<sup>(١)</sup>. والزهاد، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً، يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقين ثواباً أخروياً<sup>(٢)</sup>. وثم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد، وهم [العارفون الذين] يعبدون الله حق عبادته، فيحبونه حباً روحياً، منصرفين إليه بفكرهم، لا يبتغون بذلك غير ذاته الحق؛ فهم لا يرجون ثواباً، ولا يخافون عقاباً<sup>(٣)</sup>، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود<sup>(٤)</sup>.

- 
- (١) هنا تصور خاص لدى بور، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا.
- (٢) بين ابن سينا في مقالات العارفين (ص ١٩٨ - ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وأن العابد هو المواطىء على العادات، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قفس الجبروت، مستديماً لشرق نور الحق في سرّه. وزهد غير العارف معاملة ما، «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة»، وزهد العارف «تنزه عما يشغل سرّه عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق»؛ وعبادة غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب، وعبادة العارف «رياضة ما يهيمه وقوى نفسه المشوّهة والتمخيلة ليجردها بالتمريد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق، لا تنازع»؛ فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السرّ اطلع على نور الحق، غير مُزاحم من المسم، بل مع تشيع منها له، فيكون بكيّته منخرطاً في سلك القدس.
- (٣) العارف يريد الحق لذاته، وبعده لأنه مستحق للعبادة، لا رغبة ولا رهبة، وإلا كان الحق واسطة، بل يقول ابن سينا: إن من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، فليس موحدًا - نفس المصدر المتقدم.
- (٤) العارفون قد قطلقوا من قيود اللذات، وتنزهوا حتى عن الزهد، لأنه شغل، وعن العبادة، لأن تطويع النفس الأمانة عجز. وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء، فصدر عنه إحلال بالتكاليف الشرعية. وهو في حكم من لا يكلف - نفس المصدر.

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُدّاع للعامة، والفيلسوف إنما يُفنى به إلى خاصة مردييه<sup>(١)</sup>.

## ٩ - عصر ابن سينا والبيروني:

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلات دائمة. وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من المتقدمين إلا للفارابي<sup>(٢)</sup> فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمرء الذين أظلموه في كنفهم. وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده. وكانت له مراسلة مع البيروني<sup>(٣)</sup>، وهو معاصر له وأعلى منه كعباً في البحث العلمي؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة<sup>(٤)</sup>.

والبيروني أولى بأن يُعدّ تلميذاً للكندي والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سنّاً؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أمره في هذا المقام، لأنه يعبر عن خصائص عصره. كان أكبر هم البيروني متجهاً إلى

(١) هذا هو تصرف ابن سينا أو حكمته المشرقية التي يرى جولدزهر (الفلسفة الإسلامية Kultur) der Gegenwart, 1, 5, S. 59.) أنها تمارض فلسفته، ويرى شيدر (١٩٢٨) Die Antike, Bd. 4 S. 264 أن ابن سينا قد كوّنها بالعقل البارد.

(٢) ابن أبي أصيمة ج ٢ ص ٣.

(٣) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠ هـ)، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم؛ ودون دراسته في كتابه: وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة، وهو من أهمّ الكتب التي توجّع إليها في علوم الهند. والبيروني باحث علمي نزيه، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب، وحيلولة التعصب دون تقريرهم للحق. ويحل كتابه عن الهند وكتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية على سعة في العلم والمقام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها. وقد أفاد اللغة العربية إذ مرّنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي، وإن عالماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم، لم نادرة في تاريخ الشرق، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها - تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني.

(٤) أرجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau: وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تصمة صوان الحكمة) لليهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ - ٤٣) ونزه الأرواح للشهر زوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ - ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ - ٣١٤.

الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم. وكان باحثاً دقيق الملاحظة، وناقداً صائب النقد. وهو - مع هذا - مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة؛ وكان يجعل لها حظاً من عنايته، لأنه يعدّها ظاهرة من ظواهر الحضارة.

وقد أصاب البيروني في أن يبيّن وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية. وملاحظته لسموّ العلم اليوناني، إذا قيس بمحاولات العرب والمهتدين وبما أنتجته جهودهم، ليس أقلّ من ذلك إصابة للحقيقة. وهو يقول إن بلاد الهند - دُع عنك بلاد العرب - لم تُنجب فيلسوفاً مثل سقراط، ولم يكن للهند منهجٌ علمي يخلصُ علمهم مما يخالطه من أوهام<sup>(١)</sup>. ومع ذلك يريد أن يُصِف بعض المهتدين، فيرتضي بعض تعاليم أصحاب أرجبهد، ويذكر منها ما يأتي: «تكفينّا معرفةَ الموضوع الذي يبلغه الشعاع، ولا نحتاج إلى ما يبلغه، وإن عظم في ذاته؛ فما لا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس، وما يُحسّ به فليس بمعلوم»<sup>(٢)</sup>.

ومن هذا تتبين لنا فلسفةُ البيروني، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي<sup>(٣)</sup>. وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية نُتميّز بها العدو من الصديق؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال، ولا آخر ما يمكن أن يقال<sup>(٤)</sup>.

#### ١٠ - بهمنيار بن المرزبان:

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خلص إلينا من كتبهم<sup>(٥)</sup>. وقد ذكر الجوزجاني، في ترجمة كتبها لنفسه، تاريخ حياة أستاذه.

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٢، طبعة ليرتج ١٩٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ - ١١١.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥.

(٤) انظر تعليقاً خاصاً، عن البيروني، في آخر هذا الفصل.

(٥) من تلاميذ ابن سينا، عدا بهمنيار، أبو الحسن بن طاهر بن زبلة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني، وأبو عبد الله المصومى. انظر كتاب البيهقي والشهر زورى المتقدم ذكرهما.

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان، ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا. ولكن الميولى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهراتها، وهي، باعتبارها إمكان الوجود، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً<sup>(١)</sup>.

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد، الذي لا علة لوجوده، ولا تعدد فيه، لا بأنه الحي الخالق لكل شيء. هو يقول إن الله علة وجود العالم، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد<sup>(٢)</sup>؛ وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغير لها؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً، وإذن فيجوز أن يُضاف للباري ثلاث صفات، وهي: كونه أول بالذات؛ وكونه قائماً بذاته؛ وكونه واجب الوجود<sup>(٣)</sup>. وبعبارة أخرى: إن ذات الله هي وجوب وجوده<sup>(٤)</sup>. وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود.

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً، كما يتفق معه مذهب بهمنيار في العالم وفي النفوس<sup>(٥)</sup>. وكل شيء تحقق وجوده بالفعل، كعمول الأفلاك المتكررة بالنوع، أو كالميولى الأولى، أو النفوس الإنسانية المتكررة بالأشخاص<sup>(٦)</sup>، فهو أبدي. والوجود إذا صار بالفعل استحالة أن ينعدم، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان.

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة: إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان وجوده، وهذا الإمكان معنى موجود، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع؛ وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده ص ٨.

(٢) ما بعد الطبيعة ص ٦.

(٣) والوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأقصى، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام، وهي: التقدم والتأخر، والاستثناء والحاجة، والوجوب والإمكان؛ نفس المصدر ص ١٠.

(٤) نفس المصدر ص ٦.

(٥) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ - ١٩.

(٦) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفناء، فتكون موجودة ومعدومة معاً؛ «فبين أن البسائط، إذا صارت بالفعل، لم تنب فيها القوة والإمكان، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان، فيظل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة». نفس المصدر ص ١٢.

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها. وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته<sup>(١)</sup>، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها.

## ١١ - أثر ابن سينا بعد وفاته:

وقد كان لابن سينا تأثيرٌ واسع النطاق. ونال «قانونه» في الطب تقديراً عظيماً، حتى في الغرب، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا. وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن وقد جعله دانتى بين أبقراط وجالينوس؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة.

كان ابن سينا، ولا يزال، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا. ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة، وهذا دليل على ذيعوها. ويُعرف من مختصرات كُتِبَ وشروحها ما يجعل عن المحصر، وكان الأطباء ورجال الدولة، بل وعلماء الدين، يدرسون كتب ابن سينا؛ ولم يكن يتجاوز كُتِبَ إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون.

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر، وكانوا أعلى صوتاً من أصدقائه. وقد وُجِدَ عليه بعضُ الشعراء<sup>(٢)</sup>.

أما علماء الدين فهم بين موافق له، وبين محاولٍ دحض مذهبهِ. وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالي عام ٥٤٤ هـ)<sup>(٣)</sup>.

(١) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣.

(٢) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه:

رَأَيْتُ ابْنَ سَيْنَا يَهَادِي الرِّجَالَ وَالْجِيسَ ————— أُنْعَسَ الْمَسَاتِ  
فَلَمْ يَشْفَ سَالَهُ بِالْشَفَا وَلَمْ يَنْصَحْ مِنْ مَوْتِهِ بِالنَّجَاتِ  
(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩).

(٣) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شؤون السياسة والوزارة. ولابن=

## تعليق هامش ٤ ص ٢١٣

رسالة ابن سينا «في القدر» من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَّلَةٌ بالمجاز، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه تقلّب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها، كما تقلّب في حياة المتاع المادي، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلي الجاف، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء. فلا عجب أن يدرك ابن سينا - وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة - أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون. وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة: أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له في أمر القدر؛ ثم ابن سينا نفسه؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى، وهي شخصية حيّ بن يقظان.

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له، يصفه بأنه «قد شغفه الجدل حياً ونشأ فيه اللداد طبعاً»، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المحاورة والمشاورة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره «الحرفة المسماة بالكلام» ص ١)؛ وهو، كما يصفه ابن سينا، قد «أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر، وهو زلوق عن القبضة، لا تملكه الحجة، قد غرّى بشبهة رهن على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم، ولا اجتلى الحق من وراء سجن رفيق، فما باح له الطاع بسرّه، ولا هشّ وجه الحق في وجهه؛ وإنما يضرب لله من عادات برئته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهبهم أحكاماً؛ ولقد بردت

---

= سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سيلة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ - ١٧؛ وبلى ذلك رسالة للغارني في السياسة؛ فليرجع القارئ إلى الكتلين وليقارن بينهما.



عينُ عقله كل برود، فَلَحْظُهُ لحظ القذى، وعُرِضَتْ عليه كُلُّ آية، فتولت عنه بركتها» (ص ٣). وهذا الصديق أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق، بل فيه عصبية، كلما أسفر له وجه الحق لفَتَّه عنه، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد.

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله، «لا يضرب عرقه في بقعة القضاء، ولا يسقيه من شراب القدر» (ص ١)، وهو ينكر آيات القدر، ويستبعد «أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط» (ص ٢)، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر، وأنها من الإنسان وله وعليه، وأن الجزاء بحسب العمل، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢)؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله، فلئيل نشاطه وأدركه الوجوم، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب، وإعصاراً يعصف، وشفرةً هذاذة القرب وجواداً غير مكبوح الجماع؛ لكنه، كما يصف نفسه، «كان على يَبَنَةٍ من ثبوت القدر بقياس معتبر (أي: بدليل عقلي نظري)، فتلفق إليه (أي: انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضَّده؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان، وعقدت النفس على سرده، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها، ولم يمنحهما الإصغاء».

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على ما رتبها من نظام الأسباب والمسببات، دون القول بالتقدير القهري الصريح، ودون تفصيل في معنى القدر. ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته، بعد أن يسر الله لقاء حيٍّ بن يقظان: «لعله بموعده من ميقات مكتوب تتفتق فيه أكامُ ذهنه... ويركد تيارُ لجاجه، فإن لكل أجل كتاباً».

وقوله أيضاً على لسان حيٍّ بن يقظان، مخاطباً ابن سينا نفسه: هوّن عليك! فإن المُلْكَ لغيرك، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق، وخلق ما فلق، ونظم من

الأسباب ما نظم، وخلط من الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان... وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجل وحرص أصم عن الذم أعمى عن العبرة، ما زاوج: إن هدى أو ضللا، وإن تقوى أو انهماك، وإن استقامت أو عصياناً وإن سعادة أو شقاوة، بل عِلِمَ أي العدوين أغلب، لا تخفى عليه خافية، فجوز أن يمضي أمره ويقضي قدره وينفذ حكمه؛ وقوله: «فإن الغيب جنة للعجائب مطبقه، يفكها فاجيء من قدر غير مرقوب عن عبر غير محسوبة؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أي قرب، وقريب قذفه إلى أعظم شيعب» (ص ١ - ٢).

وقوله: «وكائن (أي: وكَم) من خطة كنتَ خبيراً بأجلتها، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها، فوقعت في وجهها، فكأنما... ضبط كَفَيْكَ وثاقُ المكوف، وكأنما خدر لسائك عن الاستصراخ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة ففطنتك في الورطة... وهل ذلك إلا من أسباب ربّتها القدر»؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن، بل تكون كأنها دواعٍ.

وعندما يسأل حي بن يقظان ابنَ سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابنَ سينا يعنتر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو، والتغيير ديدنه.

ومن الواضح، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي، أن رفيقه يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة، وخصوصاً أن حي بن يقظان يخاطبه بقوله: فأما أنت أيها «الكليم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وأنتما للكباسب دون المدثر ومن يجري مجرى المجبر وللكداح دون المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أي: المقهور) مذهباً... الخ، ومن الواضح أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة، وإن كان ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله.

يلتقي ابن سينا بصاحبه اللجوج، فيتكلمان، ويؤدّي بهما الحديث إلى الكلام في القدر، فيصخب صاحبه، ويتفرق به ابن سينا ويداره، حتى يُقبلَ حي بن يقظان،

وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة، والتي تمثل الحكمة الإلهية، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجّه العقلَ الإنساني، أو هو العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية، ويستصرخ ابنُ سينا إلى حيّ، ويستنصر به على صاحبه وبطلب موعظته. والمتكلم في الغالب هو حيّ بن يقظان، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها:

أولاً: هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه.

ثانياً: التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية.

ثالثاً: الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور أفعاله عنه.

فأما عن التنزيه فهو يقول - وهذا هو رأي ابن سينا صاحب الرسالة - إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أفعال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عاداتنا في تفكيرنا وأفعالنا، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجميل والقيح والمباح والمحظور، لأنه لو كان لما نسميه عقلاً أو حكمةً سلطاناً بإباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لذلٍّ وعُذرٍ، ولكانت أفعاله مُعلّلةً بالأغراض والدواعي، مما لا ينطبق إلا على الإنسان؛ أما الله فهو، كما يقول ابن سينا مُقتبساً هنا آية قرآنية: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، وهذا، بحسب رأي ابن سينا، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نَميراً، وألقيت إليه مقاليد الأسرار، واتجلت له الشبهات، ثم انفسخ له الزمان وامتدَّ به العمر في التجارب.

ويقول ابن سينا في موضع آخر: «واعلم أن جناب القدس منبعٌ أن تَطَّاهُ أقدامُ الأوهام، وأحكام الجبروت عجيبةٌ وغير هذه الأحكام، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر، ويقدم ويؤخر، لمثل ما تفعل وتذر، وتقدم وتؤخر، وأنت إن استحييت مقايضة صنيع ربِّ العزة بصنيعنا اختلفت اللغتان، وتفاوت اللفظان، وهجمت عليك شبهةٌ مُدلِّهةٌ، هي أدجى من شبهك المثارة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب، ويلزمك في كل شبهةٍ منها نرجو مُحققها وضلالةٍ تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر».

ثم يبين حي بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم، ضارباً الأمثال، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقياسنا العقلية، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقليين على الأفعال، لجعلنا الله تعالى عرضة للوم والعدل من جهة ولخفييت علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى؛ ويضرب حي بن يقظان للمتكلم الذي يذهب مذهب المعتزلة - وهو صاحب ابن سينا كما تقدم - مثل رجلين كل منهما تسمو همته إلى إقامة بيت في برية عطشى مخوفة، ولكن تعميرها يحقق خيراً، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان. وكلا الرجلين مستغني عن ثمرة ما يفعل، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدرًا للشرور؛ والثاني حسن الظن بعقبى فعله؛ وكل منهما نفذ ما أراد. ثم يسأل حي بن يقظان المتكلم المعتزلي عن فتوى عقله في فعل الرجلين، فعقله لا شك سيقضي بلوم الأول، وهو ربما عذر الثاني لحسن نيته، ولكنه ربما لاه له لعدم تفكيره في عاقبة عمله، وبعد هذا يقول حي لصاحبه: إن كنت أيتها الكليم (أي: المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالاً مما خلق وتُجرِّي عليه أحكاماً الجميل والقبيح، فأأي الرجلين تضرب لله مثلاً وتُشبه به عملاً... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله، تعالى عن أن تضرب له الأمثال! ثم كيف إذا كان من بنى البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأمره بأن يخلّى عنه واردة الفساد قوماً دَيَّنَهم السعي بالفساد، ولهم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم، وجعل بإزاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي الخير وبحكم الفشاة التي على القلوب. والساكين مسكين، لأن المفسدين يجدون من يتألب معهم، والوزعة لا يجدون في الغالب من يشد أزهرهم، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبب للطبع. وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير، ولكن هذا الخير يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها.

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول، مستنداً إلى حكم عقله، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله حي بن يقظان يضرب له مثلاً آخر، مثل رجل يجمع جماعة ويقول

لهم: مَنْ أَقَلَّ حِصَاةً مِنْ هَذَا الْحَصَى أُثْبِتُهُ طَوْدًا مِنْ نُصَّارٍ وَهَضْبَةً مِنْ يَاقُوتٍ، وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ جَدَعْتُ أَنْفَهُ وَسَمَلْتُ عَيْنَيْهِ؛ وَالرَّجُلُ غَنِيٌّ عَمَّا كَلَفَ بِهِ الْجَمَاعَةُ، لَا يَنَالُ بِذَلِكَ خَيْرًا وَلَا يَزِدَادُ بِهِ شَرَفًا، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ سَلَطَ عَلَى الْجَمَاعَةِ قَوْمًا أَقْوِيَاءَ يُغْرَوْنَهُمْ بِالْكَسَلِ وَقَوْمًا ضِعْفَاءَ يَحْتُونُهُمْ عَلَى الْعَمَلِ. ثُمَّ وَفَى الرَّجُلُ بِمَا وَعَدَ وَأَوْعَدَ، لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَرْغَبَ مَنْ يَقُومُ بِمَا أَمَرَهُ بِهِ بِمَزِيدِ الثَّوَابِ وَأَنْ يُرْهَبَ مَنْ يَخَالَفُ أَمْرَهُ بِمَزِيدِ الْعِقَابِ، وَإِنْ كَانَ لَمْ يَطْعَمَ إِلَّا الْقَلِيلُونَ. بَعْدَ هَذَا يَقُولُ حَيٌّ لِلْمُتَكَلِّمِ إِنَّ قِيَمَةَ طَاعَتِنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا بِالنِّسْبَةِ لِلْجِزَاءِ فِي الْآخِرَةِ دُونَ قِيَمَةِ ثَقُلِ الْحِصَاةِ بِالنِّسْبَةِ لِلْجِبِلِّ بِكَثِيرٍ. وَلَوْ ضَرَبْنَا اللَّهُ أَمْثَالًا مِنْ أُنْعَالِنَا فَلَرُبَّمَا كَانَ حُكْمُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ كَحُكْمِهِ عَلَى الرَّجُلِ الَّذِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ؛ وَيُرِيدُ ابْنُ سِينَا هُنَا أَنْ يَبَيِّنَ عَلَى لِسَانِ حَيٍّ بِنَ يَقْظَانِ أَوَّلًا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْحُكْمُ عَلَى التَّكْلِيفِ الْإِلَهِيِّ لِلْإِنْسَانِ بِالْمَقَاسِ الْإِنْسَانِيَةِ وَأَنْ يَبَيِّنَ ثَانِيًا - بِرَأْيِهِ أُخْرَى - صُعُوبَةَ مَوْقِفِ الْإِنْسَانِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّرِّ وَدَوَاعِي الْخَيْرِ. وَيَخَاطَبُ حَيٌّ صَاحِبَنَا الْمُتَكَلِّمَ الْمُعْتَزِّيَ بِقَوْلِهِ: وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى كَأَمْرِكَ وَصَوَابُهُ كَصَوَابِكَ وَجَمِيلُهُ كَجَمِيلِكَ وَقَبِيحُهُ كَقَبِيحِكَ، لَمَا خَلَقَ أَبَا الْأَشْيَالِ أَحْصَلَ الْأَنْبِيَاءَ أَحْجَنَ الْبِرَائِنِ، لَا يَغْذُوهُ الْعُشْبُ وَلَا يَبْقِيَتُهُ الْحَبُّ، بَلْ إِنَّمَا يَقِيَمُهُ اللَّحْمُ الْغَرِيضُ الَّذِي لَمْ تَبْرُدْ حَرَارَتُهُ؛ وَقَدْ هَيَّأَ اللَّهُ بِالْشَّدَقِ الْمَرِيَّتِ، وَالثَّابِ الصَّلِيبِ، وَالْكَفِّ اللَّطُومَةِ، وَالرَّقْبَةِ الْغَلْبَاءِ، وَالزَّنْدَ الْأَلْفَ؛ وَلَمَا خَلَقَ الْعِقَابَ ذَاتَ مَخَالِبِ عَقْفٍ، وَجَنَاحَ أَتْفَحٍ، وَمَنْسَرَ أَشْغَى، لَا تَلْقُطُ حَبًّا، وَلَا تَقْصِلُ عُشْبًا؛ بَلْ خَلَقَهَا خَارِقَةً مَازِقَةً، فَاتَكَّةَ هَاتِكَةً قَادَّةً فَارِيَةً. ثُمَّ يَقُولُ حَيٌّ لِلْمُتَكَلِّمِ الْمُعْتَزِّيَ مُسْتَهْزِئًا بِهِ: أَمَّا كَانَ بِالْعَزِيزِ الْقَدِيرِ، جَلَّتْ قُدْرَتُهُ، رَقَّةً كَرَقَّتِكَ، أَوْ رَقْبَةً كَرَقْبَتِكَ، فِيرَاعِي مَا تَسْمِيهِ عَقْلًا! بَلْ هُوَ أَمْضَى بِحُكْمِهِ أَدَقُّ صِرَاطًا وَأَشَدَّ تَوَارِيًا مِنْ أَنْ تَلَحُظَهُ عَيْنٌ مَا سَمِيَتْهُ عَقْلًا وَجَعَلْتَهُ إِمَامًا.

وَإِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ الْمُعْتَزِّيَ يَقُولُ بِالْعَوَضِ فِي الْآخِرَةِ عَنِ الْآلَامِ الَّتِي تَلْحَقُ الْبُرَّاءَ وَالْحَيَوَانَاتِ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ ابْنَ سِينَا يَنْقُدُ عَلَى لِسَانِ حَيٍّ بِنَ يَقْظَانِ فِكْرَةَ الْعَوَضِ الْأُخْرَى، خُصُوصًا وَإِنَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ سَيَكُونُ قَدْ مَضَى زَمَانُ يُنْسِي الْآلَامَ وَيُزْهِقُ التَّرِيَّةَ وَيَفْتَأُ الْفَيْظَ، وَيَكُونُ فِيهِ مَا كَانَ كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ. وَيَتَهَيَّئُ حَيٌّ فِي نَقْدِهِ لِحُكْمِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُعْتَزِّيَ بِعَقْلِهِ بِأَنْ يَبَيِّنَهُ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ عَلَى طَرِيقَتِهِ، وَإِنْ كَانَ لَعَلَهُ أَخْبَرَ بِالْكَلَامِ مِنْ أَهْلِهِ، كَمَا يَبَيِّنُهُ إِلَى أَنَّ الْفَيْصَلَ فِي مَشْكَلَاتِ الْقَدْرِ إِلَى عَقْلِ

غير العقل الذي يتكلم عنه، إلى عقلٍ قد انكشفت عنه الغشاوة؛ أما العقل، كما يعتد به المتكلمون، فهو في نظر حي بن يقظان عقلٌ سوقيٌّ، يعرض له العجز والنقص والخداع، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد، ويمكن أن يعرض له إشكالٌ فيضيق عليه الخناق ويرتبك في الشرك ويطلب الهرب فلا يستطيع. وهذا العقل السوقي، فيما يحاول، إنما هو كحاطب ليل أو حالب طير. وبعد هذا يقول حي، مشيراً إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله: إن لكل درك تيسيراً، ولو كفت الفطرة أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابه ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة، ولربما فضلهما البعض جدًّا والبعض جهداً، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير، وكأنما قعد به عن شأوما فتح مضبوط، فأضرب عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال.

ويختم حيُّ كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبويٍّ صحيح، فيقول: وما أصدق ما قيل: «اعملوا! فكلُّ ميسرٍ لما خُلِقَ له».

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا، على لسان حي بن يقظان، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة، وإلى المبادئ التي قررها، مثل قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعي الحكمة وأنه يفعل الأصلح، كما يتصور الإنسان الحكمة والصلاح - كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهلُ السنة منذ أيام الأشعري، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأسس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان، ومن أن الأصلح، كما نفهمه، لا يتحتم أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح. فالمعتزلة يؤكدون ذلك، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة: أحدهم أخترم حَدَثًا، والآخر آمن، والثالث كفر. فيجب الجبائي، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة، بأن المؤمن من أهل الدرجات، وأن الكافر من الهالكين، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة؛ فيسأله الأشعري: هل يمكن

أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات؟ فيجيب الجبائي: لا، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة. فيشير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل، إذ يقول لله: التقصير ليس مني. لأنني لو عشت لأطعت. فيجيب الجبائي بأن الله سيقول لهذا الصبي: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، فراعيت مصلحتك وأنتك قبل سن التكليف. عند ذلك يشير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر، إذ يقول لله: إنك علمت حالي وإني سأكفر، ولكنك لم تراع مصلحتي! وهنا - كما يقول مؤرخو المقالات - أفجم الجبائي، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض. والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية. والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّه بين الإنسان وبين الله في الأفعال. ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل، كما يستعمله المتكلمون؛ كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً «مشهورة» مأخوذة من «بادئ الرأي المشترك» من غير تمحيص. ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المختصة؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل - هذا من جانب الفلاسفة - أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية..

وعند ابن سينا شيء من هذا كله، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد.

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان حي ابن يقظان - وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور الأفعال عنه، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش، ومن أن أفعال الإنسان، هدى كانت أو ضلالاً،

تنتج عن تصارع هذه القوى، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به، من غير أن يكون في صدره حرجٌ ومن غير أن تذهب نفسه حسرات، سخطاً على ما يقع من الإنسان، وبكفيه أن يستنكر الشر، لكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف.

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان، من حيث أفعاله الإرادية، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها، ولعله ليس الجزء المأم (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها). يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادةٌ إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورةٌ تبعث الإرادة وتوجهها، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظنٍ مستحوذ ولا تخيلٍ لازم، بل ربما كانت نتيجة سنحة أو خلجة غير مضبوطة، تبعث إرادة غير ناضجة، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة، أو اندفاع القوة الغضبية، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة، بل إن أفعال العايب أو النائم تنشأ عن نفس البواعث، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن، وهو في سباته يتوهم، وهو يتوهم بحس، وبإحساسه ينزع ويشتاق؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة. وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن، فلا بد له من سبب «موجب»، وإلا لما كان معلولاً. فالأفعال الإرادية منشؤها أسباب «موجبة»، ولا يمكن أن يتطرق إليها «الحجوز». وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافت البواعث من كل صوب، وتسلمت على قوة العزم، فأخذتها بين قودٍ حادٍ وسوقٍ دافعٍ لا يعرفان رنةً ولا ترميحاً، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال؛ وكَم من موقف وقف فيه الإنسان - كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) - فكان كأنما يُساق سوقاً، وكأنما قد خَبرَ لسانه وأُثِرَ كفافه، فوقع في الورطة؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر. والدواعي التي تقدم ذكرها لا تتسلط على النفوس بدرجة واحدة، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجاياء والأخلاق والممتلكات بسبب التعود والتربية؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان، فتنحرف به عن مقاصد إلى أخرى. والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن



«موجَّبة» (يعني معلولة) فهي كالموجَّبة، ولولا أن لفظ «الإجبار» يتضمن معنى الحمل والاستكراه لقال ابن سينا - كما يقول - إن القول بأن الإنسان مجبور؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور. ولا يوجد كبير فرق، في نظره، بين مَنْ ينفي القدر وبين مَنْ يثبت الدواعي المتسلطة، فنفي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله.

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلي كيف يقضي على الله عزَّ قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب: وإن كنت تنزه جبروتَه عن المقايسة بغيره. فمن عزلك عن «الإرجاء» خائباً وسوَّ لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً!!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية، وأنه إذ يتكلم في القدر، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة. والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية، مما يبدو كأنه قولٌ بالجبر الصريح، فهو يحلّل العمل الإرادي، ليبين ما فيه من آلية وعِلِّيَّة، فيرى أن ثمَّ عِلِّيَّة، وجبريَّة من داخل الإنسان ومن خارجه؛ وهذا، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة، وإن كنا نجد أنه أيضاً عند مَنْ جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في العصر الحديث، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواعٍ وصوارف تفعل فعلها على نحو «طبيعي» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً، لا سلطان للإنسان عليه، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة، هي طبيعته المادية. وهذا ربما يلقى برجل من طراز ابن سينا، كانت الشهواتُ غالبيةً عليه. وكلام ابن سينا، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة، لا يحل المشكلة؛ فلا بد من الاعتراف، على أساس ما يحسُّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية، وعلى

أساس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثير من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية، بوجود الإرادة ملكة مستقلة. بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال: «لا عجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً، بل العجب من البشر، إذا استولت عليه الشهوات، أو بذل لها الطاعة، وقد نُورَت بالعقل جبلته، ولعمر الله بَدَّ الملكُ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة... وقصر عن البهيمة إنسيٌّ لم تغرقه بذرء شهوة تستدعيه»، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على الأقل بمنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل؛ ولا معنى لإرادة الخير وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان فعل الخير وفعله، وهنا العالم مجال لفعل الخير، لأنه مجال لإمكان فعل البشر.

هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع، وذلك أن لمشكلة القدر أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣)، فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه. وراجع رأي الغزالي في القدر، بمعنى وقوع الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية، وذلك في كتابه «المقصد الأسنى»، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه «الأربعين في أصول الدين»، القاهرة، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية، وذلك في كتابه «كشف مناهج الأدلة»، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها.

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة ليدن، مع شيء من التصحيح بعد اجتهداد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من خطأ كثير. وليراجع القارئ أيضاً - إلى جانب المواضع التي ذكرناها من كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ - رسالة صغيرة في سرّ القدر لابن سينا، ضمن مجموعة رسائل طبعتها الكردي، القاهرة ١٣٢٨ هـ، وفيها (ص ٢٤٦)، يقول ابن سينا - كأصل من أصول المعرفة بسرّ القدر - إن العالم بهملته وأجزائه، في وجوده وحدثه، معلول لله، وكله بتقدير الله، وتديره وعلمه وإرادته؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا «على الإجمال» وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث

فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً، على خلاف هذا التركيب. وفي هذه الرسالة الصغيرة رأي ابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة، وهو رأي يعارض به رأي المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء، ويذكر أفلاطون في هذا المقام. ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب، وأن الثواب والعقاب لذّة النفس أو ألُمها بما حصل لها من كمال أو نقص، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى. وكلام ابن سينا ليس عليه أي دليل، ولا معنى للأمر والنهي، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية، وإلا بطل التكليف؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل، لكنه تمثيل لشيء حقيقي، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يحدث لذّة في النفس وأن النقص يحدث ألماً، بل ربما كان العكس هو الصحيح - راجع ما تقدم في ص ٢٨١.

### (تعليق هامش رقم ٢ ص ٢٢١)

إن رسالة الطير رسالة شائعة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه. والطيور رمز الحرية من جهة، وهو رمز العلو من جهة أخرى. والشعراء يمثلون بالطير في مناسبات كثيرة، وتبتدىء الرسالة بمقدمة بحث فيها ابن سينا إخوته على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال، وبطالبهم ألا يتخذوا وكرأ، لأن «مصيدة الطيور أو كارهها»، وهو يريد أن يحكي من أشجانه طرفاً. فيتصور نفسه طائراً في سربة طيور، إذ لحظها الصيادون، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهيأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش. وصفر الصيادون لكي يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها. فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تردها الحركة إلا ارتباكاً في الشرك، واستسلمت للهلاك، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة.

ومد ابن سينا، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك، ذات يوم بصره من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال، وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة، وإن كانت تكدر عليها الحياة. فذكر ابن سينا حياة الحرية التي كان قد نسيها وتنقص عليه ما ألف، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية، وبعد تردد، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبته من الحبال وجناحيه من الشرك، وقالوا له: اغنم النجاة! فطالبهم بتخليص رجله من الخلق، فقالوا له: لو قدرنا على ذلك لا بتدروا

أولاً وخلصنا أرجلنا، وإني يشفيك العليل! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ المربين.

ينهض ابن سينا فيطير، فيقال له: إن أمامك بقاعاً لن نأمن المخطور حتى نقطعها، فاتقوا آثارنا نتج بك ونهذك سواء السبيل! وطار ابن سينا مع جماعة الطير، يجتازون الأودية، بين مُعشب خصيب ومجدب خريب، ومقصدهم جبلُ الملك الذي يفك عنهم القيود. ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواهي، تنبؤ عن قُلُوبها الأبصار؛ فجمعوا كلُّ همتهم، حتى إذا انتهوا إلى السابغ منها كان النصب قد أوهنهم؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإتهم شعروا بحاجة إلى الجمام، ووقفوا يطلبونه، «لأنَّ الشروء على الراحة أهدى إلى النجاة من الانتبات»، وليثوا على القلَّة، يرون جناناً مخضرةً الأرجاء مشعة الأشجار جارية الأنهار، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويخلب الألباب من الألحان المطربة، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحو الإعياء. ثم أقبل بعضهم يقول لبعض: سارعوا! فلا مخدعة كالأمن، ولا منجاة كالاتياط، ولا حصنٌ أمنع من إساءة الظنون؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة، على شفا الغفلة، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا... فلا طيب كالسلامة. ونهضت الطيور غير مخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة، وطارَت حتى حَلَّت بالجبل الثامن، فإذا هو شاهق، قد خاض برأسه في عنان السماء، تسكن جواتبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألواناً ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيب معاشرة، لطيفة الإيناس فياضة الإحسان. وشكى اللاحقون للسابقين، واستمع هؤلاء لشكوى أولئك، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينةٌ يتبوأها الملك الأعظم، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضلِهِ ورحمته، ويمتت الطيور وجوهها شطره، حتى حَلَّت بفنائه وانتظرت الإذن؛ ثم حلوا بفنائه الرحب، حتى إذا عبروه رفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول، حتى وصلوا إلى حجرة الملك؛ فلما رُفِع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تملقت به أفئدتهم، ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلفه تجاسروا على مكائنه وشكروا إليه ما ينغص عليهم حياتهم من أمر الحبال، فقال الملك: لن يقدَّر على حلِّ الحبال إلا عاقدوها، وإني مُنفذٌ إليهم رسولا يسوهم إرضاءكم وإماطةً الشرك عنكم، فاتصرفوا مغبوطين!.

ويختم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وإكماله أنه مما يسمو على كل ما يجول في الخاطر، وأنه «كله لحسنه ووجهه ولجوده يده».

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم، فكل من الشيخ والمريد يحتاج، بعد استفاد الوسائل العادية، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد. وأما الجبال الشواق فكأنها المقامات في طريق السلوك إلى الله، أو كأنها رمز للكائنات الروحية المتوسطة بين الإنسان والله، بحسب مذهب الصوري. وأما فترة الراحة والجمام فهي التي لا بد منها للمسالك، «لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى». وأما الطيور التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بحبوحة القرب الإلهي. وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله. وأما الرسول الذي سيفك القيود فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير. وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز بين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله.

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير، وهي في معنى ما تقدم، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة. وهذا هو ملخص رسالة الغزالي:

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها، تريد لها ملكاً، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه. فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها، ولسان حالها يقول: قوموا إلى الدار من ليلى نُحْيِيها نعم، ونسألها عن بعض أهلها وينادي فيهم منادى التخاذل: «لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة»، فإن أمامكم المهامة، والجبال، والبحار المفرقة، وبلاد الحر والقر، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان، وتخرنكم المنية دون بلوغ الأمنية.

إن السلامة من ليلى وجاراتها أَلَّا تَحُلَّ على حالٍ بواديهما (وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والمجاهدة، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان).

ولكن الشوق يزداد، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظله.

ولو دواك كل طيب إيسر  
وامتطى كل طير مطية الهمة، وهو يقول:

أنظر إلى ناقتي في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مِراد  
إذا شتكت من كلال الين أوعدما روح القدوم فتحيا عند ميعاد  
لها بوجهك نور تستضيء به وفي نوالك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد، ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر، وتصرفت ببعض من بقى الأحداث؛ فمنهم من تلف في المهامة والأودية، أو التهمته هوات أتيار في لجج البحار، حتى لم يبلغ حزية الملك إلا طائفة قليلة من الطير؛ فالتمسوا من يخبر عنهم الملك، «وهو من حمى عزه في أمن حصن»، ولكنهم سئلوا: ما حملكم على المجيء إلى الملك؛ فأجابوا: ليكون ملكنا؛ فقبل لهم: اتعبت أنفسكم، هو الملك، شتم أو أبيت، ولا حاجة به إليكم!

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في الغاية؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس، وقيل لهم: إن كان كمال الغنى يوجب التعزز فإن جمال الكرم يوجب السماحة والقبول.

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين هلكوا دون غايتهم؛ وسألوا عنهم فقيل لهم: «ومن يخرج من بينه مهاجراً إلى الله ورسوله؛ ثم يدركه الموت، فقد وقع أجره على الله» (سورة ٤ (النساء) آية ١٠٠)، اجبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء. ثم سألوا عن المتخاذلين المتخلفين، فأجيبوا: «ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدّة، ولكن كره الله اتباعهم فنبطهم» (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦).

واستقر بالطيور لدى ملكهم بعد التعب المقام، واستقبلوا حقائق اليقين، ودامت لهم الطمأنينة.

## تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

يما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب:

ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعده؛ وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١، وتتمه صوان الحكمة لليبهي ط.  
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط. القاهرة ١٣٢٦  
ص ٢٠ - ٢١، ونزهة الأرواح للشهر زوري، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ص  
٢٠٨ - ٢٠٩، وغير ذلك من كتب التراجم؛ ومقدمة سخاو (Sachau) لنشرته  
لكتابي البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة...» «والآثار الباقية»، وما كتب عنه في  
دائرة المعارف الإسلامية؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب  
ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ - ٨٧٥. ومقال باللغة الإنجليزية  
ظهر في مجلة Islamic culture الهندية - أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤.

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني، هذا العالم الذي يتبوأ مكاناً فريداً  
في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله، ولا عن نشأته شيئاً. وإذا اعتمدنا على  
ما يقوله هو، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها ب. كراوس،  
باريس ١٩٣٦، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠)، من أنه في عام  
٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قمرية، فإن مولده يقع في عام ٣٦٢ هـ  
ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي مدينة خوارزم  
يُسمى «بيرون»، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب؛ فهي منبت أبي  
الريحان، ولا عجب «فالدّر ساكن الصدف»، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج  
٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها  
بالفارسية «الخارجة» أو «البرائية» فهو الخارجي، أي عن خوارزم - ولذلك كان  
يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها. فلما طالت غربته في البلاد حتى  
حملته إلى التغفل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً  
عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً غير  
أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ،  
وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة، وهو كتاب «الآثار الباقية عن القرون



الخالية» الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ - وهو لم يبلغ بعد الثلاثين - وعَرَض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحساية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية، وأهداه لقايس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ - ٤٠٣ هـ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦).

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفي عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتنبه إليه؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً، وأظهر نبوغه كفلكي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة، حتى كان هذا بغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ - ٩٨). وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند، فأخذ البيروني معه، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح. وفي الهند أقام البيروني عشرات السنين، يُداخل الهند، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بتنجل، ويادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذي أسماه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة». فالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم، وقد أتمه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١م، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣، ٢٥٢)؛ وهذا الكتاب، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهاله في بيان الناحية الرياضية والفلكية، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ «نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم». وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية المعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١)، فالبيروني هو الذي صور حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان، للعرب وغير العرب، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم.

ومن كتب البيروني الكبيرة «القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم»، وهو «غرة» في وجوه تصانيفه» (تمة ص ٦٢)، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك، هذا فيه حذر بطليموس في كتابه المجسطي؛ والقانون المسعودي من أبسط الكتب في هذا الفن، ومؤلفه يعالج فيه، كما يقول، كل نواحي الفلك على نحو لم يسبق إليه، وهو يضمّ إلى ذلك بيان حسابات الأمم وسنها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦).

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير، ويبلغ فهرسها ستين ورقة؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم - كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها، وفي معرفة الجواهر، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتمّه في «شرح شعر أبي تمام» وكتاب «التعلّل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل» و «مختار الأشعار والآثار»، ويروى للبيروني شعر، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه.

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم؛ جغرافياً وطبيعياً، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُنهجاً، «ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأنه» (تمة ص ٦٢)، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان - غرضاً وفي كلمات قليلة - إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦، ١١٢، هند ص ٣، ٢١). وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢، هند ص ١٢ - ١٣، ٥٣، ٢٤ - ٢٥). وتدل مصنفاته، إلى جانب المعرفة النادرة بتاريخ الأمم، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها، كالنوراة والإنجيل وبالفِرَق وكتبها، لا سيما فرق النصرانية الشرقية و فرق الماتويه والديصانية والرقيونية، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ - ٢٠، ٢٢ - ٢٣، ٢٩ - ٣٠، ٥١ - ٥٢، ٧٥؛ هند ص ١٨، ١١٤)

بحيث يتبين لقارئ كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه «أوسعُ العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتهي إليها» (بروكلمان، ملحق جـ ١ ص ٨٧٠ وما بعدها).

وإن قيمة البيروني كمفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروح العلمية بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضيبط فيه وتمحيص مادة بحثه؛ نجد عنده الاتزان والاحتياط في الحكم، وهو يجعل من قواعد حكمه «الوقوف على وسط طرفي التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط» (آثار ص ٣٨)<sup>(١)</sup>. وكتبه غرضٌ وحكايةٌ، جون كثير من الجدل في الأخذ والرد، شأن العالم الوائى بنفسه الشاعر بنزاهته، خصوصاً لأنه يعتبر «أن الكلام مع المصرُ عمداً والتمطى جهلاً غير مُجدٍ على القاصد والمقصود شيئاً» (آثار ص ٦٨). والموضوعية الحرة من كل تعصب هي طابع تفكيره؛ وهو عليم بالأسباب المُردية لأكثر الباحثين في مهاوي الحكم الخاطيء المُعَمَّية لهم عن تقرير الحق، من عصبية «تُعَمِّي الأعين البواصر، وتَصْمُ الآذان السوامع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسأحُ بارتكابه العقول» (آثار ص ٤، ٥١ - ٥٢، ٦٦ - ٦٧). ويانه لمرآل أقدام الباحثين (هند ص ٣؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر في حكمه من المؤثرات؛ وهو يُصرِّح بأن الإنسان يحس للصدق ولعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣).

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية ومعارضتها للعرب شعوراً قوياً، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ - ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب؛ ويدل على تحرر عقله أنه، وإن كان شيعيَّ النشأة، فإنه لم يعبأ بذلك، وانضم إلى مذهب أهل السنة؛ وهو أيضاً لم يَسِرْ في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة

---

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرزي الطيب، بعد أن بين، من كتبه، ما في منعه من الشر والإفساد، إذ يقول: «ولست أعتقد فيه مخادعة بل لتخداعاً، كما يعتقد هو فيمن زعمهم الله عن ذلك... فالأعمال بالنيات، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسياء»، ذلك أن البيروني النصف يرى وجوب الاحتياط، وأن «السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء».

الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة، كما فعل الفردوسي بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ - ٨٧١)، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣). وبالجمله فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصور لين الألفاظ أحياناً. أما أسلوبه فهو جزل، قصير الجمل، ممثلي، رصين مصيب لب الموضوع؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ، والبيروني، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل: «الأغمار»، «النوكي»، «التهوسين» (مثلاً آثار ص ٧٨ - ٧٩)، فإنه لا يبالغ في ذلك، ولا يستعمله إلا في موضعه. وهو يحاول، كععض أدباء العرب أن يروح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من «حداائق الحكمة»، كما يقول، لكي لا يملّ خاطره؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢، ١٨٥). على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر الإسلامي وعن التصورات الإسلامية؛ وهذا ما تجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء الهند بنوع خاص. والمهم عنده هو المعنى، وهو لا يريد النزاع في الألفاظ (آثار ص ٨).

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكوّن له في عصر مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة، لبيان مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته). يقر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق ببدء الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة، نظراً لبعده عهده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه، مشوب «بأساطير وتزويرات»، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قول القرآن «ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم؟... لا يعلمهم إلا الله!» (الآثار ص ١٤) ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لمجرد غرابته، بل هو يقف أمام ما يُروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو القياس على المشاهدة؛ فلا

مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة «في الظن الأغلب» (آثار ص ٤، ١٤). ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق. ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلاً في حدّ الامتناع، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق، إلا إذا شهدت ببطلانه شواهد أخرى (آثار ص ٤ - ٥، ١١٧). وإنه وإن كان يجب عند الحكم ألا ننسى الاعتبار بالمشاهد الذي نراه، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي، ذلك لأن عمر الإنسان قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥، ١٤)؛ وعدم مشاهدتنا للشيء الغريب المحكي في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين لا يكفي مبرراً لإنكاره، مثل ما يحكي عن طول أعمار القدماء أو كبر أجسامهم، ما دام غير مستحيل في العقل «لأن الحوادث العظام ليست متفقة في كل وقت». وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا؛ فيجب أن لا نقيس على المشاهد والمعتاد، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقيّد بأغلال المألوف (آثار ص ٧٩ - ٨٣). ومن أول ما يجب على الباحث أن يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة. وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيدين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقصر همتهم عن علم ما وراءه مثل آية: «بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه»، وآية: «وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم»؛ وهو لذلك يرمي من يسلك هذا المسلك بأنهم «يُقرّون بما يوافقهم، وإن أخفق؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم (يعني عقيدتهم)، وإن صدق». (آثار ص ٨٣).

غير أن البيروني، برغم تحوّلته في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن نطاق إمكان التمهيص، لا يصدّق الأخبار بسهولة؛ هو الناقد البصير الذي يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسب ناقد، ويتبين فيه روح النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا، والذي يقول عنه نيرج (Nyberg)<sup>(١)</sup>. إنه عنده

(١) في مقالة (بالألمانية): «أبحاث عن الماترية»، مجلة المعهد الجديد-مجلد ٣٤ (١٩٣٥) ص ٧٤ SH

الميلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذي يليق بالباحث المطبوع. والواقع أن البيروني لا يخلط الفث بالسمين، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة، ويعلمُ ذلك بقوله: «إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين، والمجهول إلى المعلوم» (آثار ص ٦٨). وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر النفس أو برهان تطمئن النفس إليه، فلا يصدق الأمور التي تعلل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطردة الفعل؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس، لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة، وهي مدة القرآن الأعظم..

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخطيء، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة، كما يزعم البعض، بل بأنه ناشئ عن خروج المادة عن حد الاعتدال في المقدار. وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى له من أن الماء في مدينة من مدن اليهود يفيض يوم السبت، فقصف الأرحية، حتى ينقضي يوم السبت؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له «في الطبيعيات» مأخذاً، لأن مداره على الأيام، وهي واحدة (آثار ص ٧٩، ٨٢، ٢٨٤). ولا يخدعه ما يُشاهدُه من فعل الرُّقى والتسلط على الحيوان بالتعاويد، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريبٌ (هند ص ٩٥ - ٩٦). وإذا حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمَّ تزاوجاً بين الجن والإنس، رفض ذلك واعتبره «من السخرية» (آثار ص ٤٠)؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى، فصار الشكل هكذا: +؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرفٌ لا (بالعربية طبعاً). ويرى البيروني

أن هذا من قبيل ما يتهوَس به بعض المتأولين من المسلمين، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان: الميم نظير الرأس، والحاء نظير البدن، والميم نظير البطن والدال نظير الرجلين؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس والبطن وكمية الأعضاء الناتجة من جملة البدن، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورةً لفظ «محمد» بنقصان حرف أو زيادة حرف؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية؛ وهو لا يقبل إلا ما هو معقول، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد، إذ ليس ثمَّ علة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه. أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلف بينها العقلُ على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ - ٦٥، ١٩٦، ٢٩٧، هند ص ٣٥).

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية، خصوصاً الهند، فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣، ٥١ - ٥٢). وهو يقارن دائماً مذاهب للهند بمذاهب اليونان والنصارى والتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة.

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح، يمشي للعلم ويعتني بمادة البحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى؛ هو يشرِّبُ إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته، ويُنصِّبُ ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتاريخهم، معتنياً بضبطها وتصحيحها واستخراج أصولها ومقاييسها والمقارنة بينها. ويستطيع القارئ لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلُّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها. وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مَكِيناً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها «لا تكاد تفارق يده القلم، وعينه النظر، وقلبه الفكر» إلا في يومي التبريز والمهرجان من السنة، لإعداد ما تمسُّ إليه الحاجة في المعاش». وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً؛ فلما أُلِّف القانون للمسعودي للسلطان مسعود بن محمود الغزنوي أراد

السلطان أن يجيزه، فأرسل إليه جُمْلَ فيلٍ من النقد الفضي؛ فردّه البيروني، معتذراً بأنه مُستَغْنٍ عنه. وكان الأمير شمس المعالي قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهي في كل شيء فيها، فأبى البيروني؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه.

وظل البيروني مترقياً بالعلم متعزلاً به، يعلم ويتعلم حتى آخر رمت. فيحكى أنه، وهو وجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث، فقال له صاحبه مندهشاً: «أفي هذه الحالة؟؟» فقال البيروني: «يا هذا! أودّع الدنيا، وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيراً من أن أُخْلِيقَها، وأنا جاهل بها؟!».

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كُتبه وطريقته وآراءه كان لها أثر فبين جاء بعده؛ وإنه، وإن كان لا يجوز، من حيث قواعد البحث الصحيحة، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير، فأبى أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده؛ فهو كالغزالي لا يريد «المشاحة» في الألفاظ، بل يوافق خصوصه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨؛ والتهافت ص ١٠، ٥٨، ١٠٢). وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان العادة والإلف على أفكار الإنسان، بحيث يتعجب مما يألفه ويفعل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠)؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً. ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها، كالذي يقرره، ونجده عند الغزالي، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تناهيها (آثار ص ٢٦، تهافت ص ٣١ وما بعدها).

أما كُتبه، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية، فقد كانا مصدرين قِيَمَيْن لموضوعها. ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود. ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تعدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض، وهي فكرة يرددها أبو العلاء، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦):  
جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم



ولا شك أن البيروني كان سنياً مستتيراً، وهو، لعلو كعبه في العلم ولسيعة فكره وتنوع معارفه وتفظنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة، يتمسك بمقائيق الدين العميقة، فلا يعجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار للمخلوق - من غير أساس كافٍ - لما يروى من غريب الأفكار. وهو يتمسك بالقرآن، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى «لوازم الحركيين»، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١). ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري، بما يُخَوِّج إلى تَعَسُّف في التأويل.... فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القَذَّة بالقَذَّة... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه.

ويعصف البيروني كَيْدَ مُظْهَرِي انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كبهم فيه وتصديق ذوي القلوب السليمة لهم. وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب مائى ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦، ١٣٢، الآثار ص ٢١٠ - ٢١٤، ٦٤ - ٦٥، ١٩٦).

ولشخصيته الطريفة نواح أخرى مذكورة في كتب التراجم؛ منها حبه للجمال، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس، ومنها عُنفه في النقد، كما فعل مع ابن سينا، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة. غير أنه، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه، خرج العلامة، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجَانِّ؛ ولكنه كان، على أي حال، «خليعاً في ألفاظه عفيفاً في أفعاله» (ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي)؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون، كما يقول جوته (Goethe): «لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها».

هذا هو البيروني، العالم المجتهد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتذال، الذي يقول عن نفسه بحق:

بجهد شأوتُ السالفين أئمة      فما اقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا  
فما بركوا للبحث عند معالم      ولا احبسوا في عقلة كاحتباسيا

## الفصل الخامس

### ابن الهيثم<sup>(١)</sup>.

#### ١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب:

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية. على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس. وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة. وكان المثقفون، في عصر الأدب الفارسي الجديد، يجدون ما يرضي حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على الآراء الدينية، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية؛ وتتمه صوان الحكمة لليهقي ط. لاهور ١٣٥١ هـ من ٧٧ - ٨٠ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٨٦ - ٢٨٨)؛ وتاريخ الحكماء للقفطي (طبعة ليطرج ١٣٢٩ هـ من ١٦٥ - ١٦٨)، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠، والملاحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤، لرى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه. وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىت عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩، ط. القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط. القاهرة ١٩٣٩. أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مينا في قيمة ابن الهيثم في العلم، وذلك في كتبه الكبير المسمى: الحسن بن الهيثم، وهو جزءان ظهرتا عام ١٩٤٢، ١٩٤٣، وله رسالة قصيرة في تريخ الدائرة، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أباصوفيا ورقة ٤٠ و - ٤١ و.

(٢) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلحاد التي ظهرت في شعر الرعايات، كالتي تنسب للخيام من جهة=

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب، وذلك منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام، والمسعودي في مصر، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية.

## ٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته:

ونجد في القاهرة، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من الهجرة)، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى، وهو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم<sup>(١)</sup>. كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة، مسقط رأسه<sup>(٢)</sup>؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية للتطبيق العملي، فقال: إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به، وأن الأمر لا يمضي على موافقة مراده. فاعتذر للحاكم؛ ثم إن الحاكم ولاه بعض الدواوين، فقبل ذلك رهبة لا رغبة. وخشى طيش الحاكم، فخلص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ - ١٠٢١م)<sup>(٣)</sup>. ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨م<sup>(٤)</sup>.

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها؛ وكان - إلى جانب هذا - كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس، غير مكثف بدراسة

---

= وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى، مثل سعدى وغيره.

(١) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen، وإذا صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالي ٣٥٤ هـ (٩٦٥م).

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠.

(٣) راجع استدعاء الحاكم له وغذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم. وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص.

(٤) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل - ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١، والقفطي ص ١٦٨ وتتمة صولان الحكمة لليهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧، على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ.

الكب الطييعية منها. ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل، منذ عهد الصبا، مُرَوِّياً في اعتقادات الناس المختلفة، وكان متشككاً في جميع ذلك، موقناً بأن الحق واحد، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه، فخاض في ضروب الآراء والاعتقادات، فلم يَحْطَ بيقين؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من «آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية»<sup>(١)</sup>، أعنى من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي. والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة. وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً<sup>(٢)</sup>. وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو، لأن هذا الفيلسوف - في رأي ابن الهيثم - أحسن من عرف كيف يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم، رغبة منه في أن ينفع الناس، ورياضة لفكره، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته<sup>(٣)</sup>. والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود<sup>(٤)</sup>.

وأكبر كتب ابن الهيثم هو «كتاب المناظر» الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية<sup>(٥)</sup>. ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب

(١) يجد القارئ كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ - ٩٣. وما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان ينبغي من وراء طلبه للعلوم الحق الذي يقربه من الله ؛ ونجده يزرع في تفكيره نزعاً دينياً بل نجد له مشاركة في علم الكلام، فهو يرد على رأي الرازي في الإلهيات والنبوءات وله كتاب في إثبات النبوات؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأي المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد، وغير ذلك.

(٢) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣.

(٤) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالي مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢م، ورسالة في الشفق، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona. ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال، وكتاب في المرايا المحرقة بالقطوع، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً.

(٥) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كيبلر (Kepler)

في القرن الثالث عشر (فيلو Wicelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية؛ ولكن ابن الهيثم يفضله في دقة الملاحظة في الجزئيات<sup>(١)</sup>.

### ٣ - الإدراك والحكم:

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً. وجوهر الجسم، في رأيه، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء، وكما أن المعنى الكلي يتقوم من مجموع الصفات الذاتية<sup>(٢)</sup>.

والذي يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار، وفي الإدراك الحسي جملة؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات، وأنه يستغرق زمناً.

فالإدراك يتركب من: (١) الإحساس؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة؛ (٣) الحكم الذي نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس، لأن الحواس منفصلة فحسب، بل هما من شأن العقل الذي تحكم به على الأشياء. وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية. ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً.

---

(١) وقد نقل البيهقي في تمة صولن الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها: «تخلياً أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية؛ فلو تخلياً أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان عن ذلك التخيل مانع، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة لهذه الحركات». ومن سفس أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه «بطلينوس الثاني».

(٢) يقول ابن الهيثم: «كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية، ويكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم، فإنه يسمى صورة جوهرية، لأن جوهر كل جسم إما يتقوم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه» (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧).

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة؛ وكلما زاد تعود الإنسان، وتكرر الإدراك، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة في الحافظة، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك. والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد، حتى لقد يحسب الإنسان، بعد طول المران، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً؛ ولكن هذا غير صحيح. لأن كل إحساس يصحبه تغيير في الكيف، يحلُّه عضو الحس، وهو يحتاج إلى زمان. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل لا بد أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب. والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً، هو دائرة الألوان المتحركة؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة.

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمَّان في الإدراك؛ أما الإحساس فمرده إلى الجسد، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال، وكل إحساس فهو، في الحقيقة، ضرب من الألم؛ ولكنه لا يبلغ، في العادة، حدّاً يجعلنا نشعر به؛ فإذا قَوِيَ الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين. ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادةُ الإحساس بصورة نفسية.

والمقارنة والحكم هما، في الحقيقة، حكم واستنباط لا نشعر بهما. وإذا اختار الطفل من تفاحين أحدهما ففي فعله هذا استنباط، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب، وكثيراً ما يحسب أن القضايا الأولية أحكاماً لا تصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط. ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يلتقي عليه في صورة قضايا أولية، فيتبَّعُه ليرى أصله، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه.

#### ٤ - أثر ابن الهيثم:

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق. ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كَوَّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك؛ ولكن فلسفته الأرسططاليسية لم تجد

من يتمشقها إلا القليلين. ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة، هو أبو الوفاء ميثر بن فاتك القاندي<sup>(١)</sup>، وهو أحد أمراء مصر؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣م كتاباً يشتمل على أمثال حكمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة، وغير ذلك<sup>(٢)</sup> ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية. وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب.

وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم، بعد أن وسع هو وكُتِبَ بالزندقة. وبخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون<sup>(٣)</sup> أنه كان يخذاد تاجراً، أيام أُحرقت كتب أحد الفلاسفة<sup>(٤)</sup> (توفي عام ١٢١٤)؛ وقد أحضر لها خطيباً، ونصب له منبراً ليشرف على إحراقها. فلما وصل إلى كتاب الهيعة لابن الهيثم أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك، ووصفها بأنها الداهية الدهياء، والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء. وبعد تمام كلامه خرقتها وألقاها إلى النار.

- 
- (١) معجم الأدياء لباتوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجليوث؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩؛ والقفطي ص ٢٦٩ طبعة ليتزج ١٣٢٠ هـ ويقول القفطي إنه كان في آخر المائة الخامسة.
- (٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى «سختار الحكم ومحاسن الكلم»، انظر Brockelmann I, 459.
- (٣) وانظر أيضاً مجلة *Orientalia*, 1935, p. 305.
- (٤) هو الحكيم يوسف السبي الإسرائيلي.
- (٥) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجبلي البخاري المعروف بالركن؛ أرجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٢٨ - ٢٢٩، طبعة ليتزج ١٣٢٠ هـ.

# الباب الخامس $\equiv \equiv \equiv$ نهاية الفلسفة في المشرق

## الفصل الأول

### الفن الأول<sup>(١)</sup>

#### ١ - علم الكلام والتصوف:

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً؛ فالمتكلمون من المعتزلة، بل من خصومهم، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم، أو يحاربون بها مذاهب خصومهم. وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه؛ أما غيره فلم يتعرضوا له، أو هم حاولوا إبطاله، فأدى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفي

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (تشنيد الراي، نسبة إلى غزال، على طريقة أهل خراسان) وذلك أن والده كان يشتغل بغزل الصوف، أو من غير تشديد، نسبة إلى بلد يسمى غزالة، كما نقل عن السمعاني في الأنساب، راجع ترجمة أبي الفتح الغزالي، أخى الإمام الغزالي، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان، ص ٤٩، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ)، من أكبر مفكري الإسلام، ولعله أقربهم إلى الابتكار. كان قتيهاً متكلماً صوفياً، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه، ولذلك يسمى «حجة الإسلام»؛ فقد رد على كثير من المخالفين، فألف في الرد على الباطنية، الذين يسمون «أهل التعليم» لقولهم بضرورة معلم معصوم، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزيجر)، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره برينزل)، وثالثاً في الرد على النصارى سماه: «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها. وأكبر ردوده شأناً، وأشدّها عنفاً أيضاً، هو كتاب تهافت الفلاسفة، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية، لأنه ثمرة دراسة محكمة، وتفكير طويل، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة. وبدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها، وتمحيص الأسس التي تقوم عليها مللعب الفلاسفة، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها، على طول نظر في الفلسفة. وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار. انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التي كتبها لنشرته لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧)، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة. ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأني أعد للنشر كتاباً عنه.



بعينه أو فيلسوف بعينه؛ ولكن لم يحاول أحد، قبل الغزالي، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية، غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة<sup>(١)</sup>.

على أن العمل الذي نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً<sup>(٢)</sup> فكان هناك

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأُم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم للمتزلة الذين أُلِّهوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من ثبوت على اختلافهم (منانية وديصانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم ص ١٥٢ - ١٥٤). وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي فقد رد على مذهب أثناذوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالي، ولعله أصل برهان أبي حامد. انظر كتاب الانتصار للخطايط ص ٣٥ - ٣٦، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ - ٣٢). ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفي عام ٤٠٣ هـ في كتابه المسمى «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» (وقد نشرناه منذ حين قريب)، فقد رد فيه على البراهمة والنصاري وغيرهم، ولا أشك في أن الغزالي عرف هذا الكتاب؛ فإن فكرة الخلق إرادة قديمة «على سبيل التراخي» هي فكرة الباقلاني. ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦. ولكن الغزالي يقول (المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ): إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين «إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض، لا يُظن الاغترار بها بما ظن عامي فضلاً عن يدعي دقائق العلوم؛ وهو يؤكد في المنقذ (ص ٨) وفي مقدمة «المفاسد» أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلم الناس به، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمالة؛ لذلك أراد الغزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها، وقد يكون يئنه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفتها في بعض النقط.

(٢) يصرح الغزالي في التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتلبس؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقد هو؛ وهذه هي الناحية السلبية للتقدم. أما الناحية الإيجابية الإيمانية، فهي أن الغزالي، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية (قارن التهافت ص ١٢١، ١٢٧) وذلك ليجهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالمعابدات والرياضات الصوفية - راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء. على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها، وهي إدراك التناقض في الآراء والقضايا=

علم الكلام، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل، بل يريد أن يلتصق لها أدلة عقلية.

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد من طريق القلب؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل، ولا يريدون إقامة البراهين عليها، بل كانوا يسعون إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس.

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين، فقد تساءل الناس في أمرها: أهي معارف ينبغي أن تقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى؟ أم يجب أن تكون بهدديات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها، لا تقبل برهاناً، ولا يعوزها مثل هذا البرهان؟ ولكن المبادئ والبهديات العقلية لا بد أن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها؛ وبما أنه ليس بين الناس إجماع في أمر العقائد الدينية، فهي ليست مبادئ عقلية أولية؛ لأنه لو قيل إنها كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا الموعول في الإيمان بعقائد الدين على نور يشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر، وذلك في اندفاع صوفي، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم العناية بمباحث الفقه والكلام. ثم جاء الغزالي، فأخذ بتصويب من هذه الحركة أيضاً، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية<sup>(١)</sup> والكرامية<sup>(٢)</sup>، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة، فبسطه ووضع على أساس واسع، وصار التصوف، عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالي، دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مفرقة.

---

= النظرية، واستجد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية.

- (١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ)، وسميت باسم أكبر تلاميذه، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ). انظر مقالة الأستاذ ملسنيون عن السالمية في دائرة المعارف الإسلامية.
- (٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرفة النقد - تهافت ص ١٣، ٢٢٤ مثلاً.

## ٢ - حياة الغزالي:

وتاريخ حياة الغزالي<sup>(١)</sup> عجيبٌ في بابه. ويتحّم علينا أن نتعمق في معرفته، إذا أردنا أن نتفهّم ما كان لهذا الرجل من تأثير.

ولد الغزالي في طوس، من أعمال خراسان، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ - ١٠٥٩م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ - ١٠٦٠م)؛ فهو مواطن للفردوسي، شاعر الفرس العظيم. وكما أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية من مجد قديم، فقد قدّر للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين «حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنُ الدِّينِ».

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده، في بيت صديق له متصوف<sup>(٢)</sup>، ثقافةٌ واسعة علمية، أوسع من أن تكون ثقافة عامّة مقصورة على أمة معينة. وقد وُهب هذا الفتى عقلاً مُتَوَبِّحاً قوي الخيال، لا يرضى بأي قيد يخله. ولم يطمئن إلى تفرّعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة، بل كان يَعدُّ ذلك علماً دنيوياً، فطوى عنه كشحاً، وأراد أن يغمز روحه في معرفة الله.

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥م)<sup>(٣)</sup>. ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس، ولعل الشكوك أيضاً كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة. ثم وفد على نظام الملك<sup>(٤)</sup>، وزير السلطان السلجوقي، وظل عنده، حتى أسند إليه منصب التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ - ١٠٩١م.

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمّقاً في تحصيل الفلسفة. ولم يكن الذي حمّله على دراستها

---

(١) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ - ١٨٢)، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه: «إحفاف السادة الثقلين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» (ج ١ ص ٢ - ٥٣).

(٢) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢.

(٣) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب... الجويني، ولد عام

٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ.

(٤) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، (ولد عام ٤٠٨ هـ وتوفي عام ٤٨٥ هـ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان.

مجرد شغف بالعلم، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد المخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله. ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر الكون، ولا كان يرمي إلى تسديد تفكيره؛ بل قد كان يشهد طمأنينة القلب، وتذوق الحقيقة العليا.

وقد درس مصنفات الفلاسفة، ولا سيما الفارابي وابن سينا، دراسة وافية، وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة، وذلك طبقاً للمذهب ابن سينا في الجملة. وهو في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي، ويعكسها على وجهها، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه، وقد يلوح فيه شيء من الرضا عن مباحثها<sup>(١)</sup>. ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة، ينوي أن يُعقِّب ذلك بتفنيدها وإبطالها. وقد قال ذلك في أول الأمر ليرجع ضميره من تبعه التعرض للفلسفة، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وجَّه إليه اللوم. وقد ظهر هذا التنفيذ المشهور بعد قليل من الزمن، وهو كتاب «تهافت الفلاسفة»<sup>(٢)</sup> ويجوز أن يكون الغزالي قد

(١) هذا هو الكتاب المسمى «مقاصد الفلاسفة» على أن الغزالي يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقفلة لإبطالها.

(٢) كانت كلمة «تهافت» على تفسيرات شتى، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهدام؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض، وضعف التماسك والانسجام؛ فمنها باللاتينية Destructio و Ruina (المهدم)؛ وبالإنجليزية Destruction (المهدم)، Collapse (سقوط)، Disintegratio (تفكك)، وبالفرنسية: Ecroutement و Chute و Effondrement (تساقط)، و Sottise (حق) و Vanite (غرور أو بطلان)؛ Incoherence (تناقض أو قلة التماسك)، وبالألمانية: Zusammensturz (التهدم معاً)، و Uebereinandersturz (التساقط شيئاً فوق شيء) ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها، كلمة: Incoherence من غير معارضتها بغيرها. وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة. نجد في القاموس المحيط للفيروزابادي، وفي لسان العرب لابن منظور، وفي أسس البلاغة للزمخشري، وفي تاج العروس للسيد المرتضى، وفي الصباح للجوهري: هفت الشيء هفتاً تطاير لحنه؛ وتهافت الفراش في النار تساقط؛ وتهافت الثوب تساقط ويلي؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا، وأكثر ما يكون في الشر؛ وهفت هفتاً، تكلم كثيراً بلا روية، ولا إعمال فكر؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية فيه، والحقق الوافر، والهفات الأحق، والهفوت الشحير. وقد رأيت في كتاب الحيوان للجاحظ أنه يستعمل عبارة: تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه، وتبرأ بعضها = من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢)، وعبارة تهافت الأعرجي بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥)، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد والخلل والقوة =

= والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد، وتهافت ص ١٣، ٧٨، ١٧٩)، ومضافاً إلى كلامهم، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦، ١٨١، ٣٠٨)، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب «تهافت الفلاسفة» بيان تناقض كلماتهم، وهدم مذاهبهم.

وللعلامة الأسباني بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) ين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله؛ ثم يحمّد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت، بالنسبة للإنسان والحيوان، ليس معناها التساقط، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً؛ ثم يرجع بلاثيوس إلى كتاب الإحياء، فيرى كلمة تهافت تردّ في هذه العبارات: (١) «وأما التهافت في الكلام، والشدق، والاستغراق في الضحك، والحدة في الحركة والنطق، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه. يرى بلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، كما في تاج العروس. (٢) «حديث: إنكم تنهاتون على النار تهافت الفراش وأنا أخذ بمجركم»؛ ومعنى التهافت عنده: تسرعون بجهل. (٣) «ولأجل ضعف البصارها (البعوض) تنهافت على السراج، لأن بصرها ضعيف، فهي تطلب ضوء النهار، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء. فلا يزال يطلب الضوء، ويرمي نفسه إليه، فإذا جاوزَه، ورأى الظلام، ظن أنه لم يصب الكوة، ولم يقصدها على السداد، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق، ولعلك تظن أن هذا لنقصاتها وجهلها، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار. إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهرها صورتها، ولا يدري أن تحتها السم الناقع القاتل، فلا يزال يرمي نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها، ويتقيد بها، ويهلك هلاكاً مؤبداً... ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول: إني ممسك بمحجركم عن النار وأنتم تنهاتون فيها تهافت الفراش». (تجدد هذه النصوص في الإنحاف ج ١ ص ٤١٩، ج ٩ ص ٩٤، ج ٩ ص ٥٩٠ على التوالي).

يرى بلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمي كتابه «تهافت» الفلاسفة كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة، اتخذ به، فرمى نفسه عليه وتهافت فيه؛ ولكنه بخطئه مخدوعاً بأقنية منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض؛ فكان الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فهاوتوا وهلكوا الملاك= الأبدية؛ وقد حاول بلاثيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد اقتراحه، فليرجع القارئ إلى بحثه المشار إليه.

ومن الميسر أن نحدد المعنى الذي كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة، لاحتمالها=

ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها بزمان قصير<sup>(١)</sup> ..

وبعد أربع سنين (أي عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع الغزالي عن التدريس ببغداد، مع ما أصاب فيه من توفيق؛ وكانت الشكوك لا تفارقه، فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقيها على تلاميذه]، وكان منصفه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلسلها إلى المقام حيناً، ودواعي الآخرة تنادي به إلى الرحيل، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر؛ ورأى أنه يستطيع، بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها، وأن ذلك خير له. والحق أن مطامع الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق. وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطني<sup>(٢)</sup>: فاشتغل بالعزلة والخلو والرياضة والمجاهد، استعداداً للقيام بمهمته؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي<sup>(٣)</sup>. وبينما كان الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام، كان الغزالي يتهاى لأن يكون مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامي. ولم يكن انقلابه عن حياته

---

= معاني عديدة وقد يكون المقصود حماقات الفلاسفة؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة، على طريقة المجاز أيضاً؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها خاسطوا بسببها في الملاك الأبدى، وتهافتوا في النار؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم، (مقدمة التهافت ص ٦).

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت وهو مخطوط مكتبة الفناج بلسانبول، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ ويقول الغزالي (متن ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذي القعدة عام ٤٨٨ هـ وكان قد اشتغل بحصول الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ مدة ستين، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من ستة (متن ص ٨)؛ فالظاهر إذاً أن الغزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها بقليل؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر.

(٢) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة في المتن ص ٢٠ - ٢٣، ويحكي لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر، اعتقل لسانه في آخرها عن التدريس، وحزن قلبه وانحطت صحته، ثم التجأ إلى الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فأجابه وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا بما فيها.

(٣) كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقي، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك، وكان يجب أن ينهض داعياً إلى الحق - (متن ص ٢٧ - ٣١)

السابقة عنيماً كما حدث للقديس أوغسطين<sup>(١)</sup>، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس Hieronymus<sup>(٢)</sup>، الذي هتف به في الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجري وراء آراء شيشرون، إلى المسيحية العملية<sup>(٣)</sup>.

(١) هو القديس Aurelius Augustinus والذي ولد في مدينة من شمال إفريقية من أصل روماني عام ٣٥٤م. وكانت أمه مسيحية منذ صغرها؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية إلا في آخر عمره. وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي توطئة لتعميده، ولكنه لم يعمد: وقد شب غير متقيد بالدين، ولا بقيود العفة، وعاشر منذ شباه امرأة أبي منها بولداً ثم وقع تحت تأثير المذهب الماتوري نسع ستين، كان في أثنتها ناقداً للعقائد، وأدت به المشكلات العقلية التي وقع فيها إلى مذهب الشكك، ثم ذهب إلى روما، وتعمق في دراسة آراء شيشرون، ولم يتأثر بالمسيحية، ثم أرادت أمه أن تنبه بالزواج، فتزوج، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال أفريقية، ولكنه كان قبل زواجه قد عاش امرأة أخرى، وكان دعاؤه في تلك المدة: إلهي! أعطني العفة؛ ولكن لا أظن أني أستطيع حكم نفسي. واستمر الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد، فأعاده إلى الماتورية، وزاد الشك في إضعاف الروح في كفاحها؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيخجل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويؤمن أنه يحقر الماديات.

وبينما كان ذات يوم جالساً في حديقة مع تلميذ له، ونفسه تضطرب بما فيها، إذ انتهلت الدموع غزيرة من عينه، وقام يكي صائحاً: إلى متى هذا التسويف؟ كل يوم أقول غداً غداً. وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبي ينهي قائلاً: خذ واقرأ فاحتر أوغسطين أن هذا النداء نداه إلهي، فأخذ الإنجيل وقامه، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاثر والبعث والضعف، وإلى الرجوع إلى المسيح. ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفاً عام ٣٩١م وصار بتأليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية.

(٢) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jerome) ولد في مدينة ستريوندي في دالماتيا، من أبوين مسيحيين، عام ٣٤٠م. وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه، ثم درس الفلسفة في روما، وطاف في الشرق والغرب. وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاقه بالحصى، ووقع هو في مرض شديد، فعزم على أن يزهّد في كل ما يؤخره عن الله، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونياً أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً. ومن ذلك الحين انحصر على قراءة الكتب المقدسة، وتزهد في صحراء فريية من أنطاكية، وكان له شأن كبير بين آباء الكيسة. وسنتين من الكلام فيما يلي عن شك الغزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم.

(٣) ترك لنا الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية، بين فيه تطورها وتدرجها. وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أفاد على الخمسين (منقذ ص ٣)، وبين ما قاساه في استخلاصه =

= الحق من بين اضطراب الفرق، وما استجراً عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار، مبتدئاً بعلم الكلام، ومتشياً بمذهب «أهل التعليم» (الباطنية القائلين بضرورة المعلم المصمم)، ومتقلداً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة، ومتشياً بطريق الصوفية، خالصاً بحر الخلاف، متوغلاً في كل مظلمة، متهجماً على كل مشكلة، فاحصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب. وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دلياً وديته، من أول عمره، غريزة وفطرة من الله، وضعها في جبلته، من غير اختيار منه، حتى انحلت عنه رابطة التقليد، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن العبا، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان، قبل الاعتقادات المعارضة، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب، ولا يتسع القلب للشك فيه، ولا يزعمه في نفس صاحبه التحدي بالخوارق. ولما امتحن الغزالي علومه، لم يجد من بينها علماً يبلغ هذه المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك، فتأملها، وحاول أن يشكك نفسه فيها، فلم يجد أمناً في المحسوسات، لأن البين مثلاً تخدع عن الحقيقة، تفرى الظل ساكناً، وهو في الحقيقة متحرك، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض، والذي كذب الحس هو حاكم العقل. عند ذلك بطلت ثقته بالمحسوسات، فلم تبق إلا العقليات الضروريات، ولما رأى الغزالي أنه كان واقعاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها، خالجه الشك في أمر العقليات، فلعل ثقته بها كثفت بالمحسوسات ولعل وره إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة أصل، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك، وتأييد الإشكال بالثام، ورأى أنه يرى في الثام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة ثابتة، ولا شك في ذلك، ثم يستيقظ فينتحق أنه لم يكن لذلك أصل، فقال لنفسه: «فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالته، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها، فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل.....»، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى. وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعضال دأبه، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيها «على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم التطن والمقال»، حتى شفاه الله من ذلك المرض، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية: «ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة». ولما شفي الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة، كما تقدم، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله، وأنهم أحسن الناس علماً، وأزكاهم عملاً، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيدها بها ناحية شيقة طريفة في تفكيره لم يوفقها المؤلف حقها. ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا. وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقدس أوغسطون أو القديس هيرونيموس، وهو ظاهر.



ثم لبث الغزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف. والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق، وهو كتاب «إحياء علوم الدين»، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون)، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر.

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً، ومات في طوس مسقط رأسه، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ - ١٨ ديسمبر سنة ١١١١م. وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا<sup>(١)</sup>. فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جميلاً.

### ٣ - موقفه إزاء ثقافة عصره:

يستعرض الغزالي الانجاهات العقلية<sup>(٢)</sup> في عصره. فهناك أصحاب علم الكلام؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم «أصحاب التعليم» المخصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم، وهو المعلم عندهم، وهم يذكرون شيئاً من ريك فلسفة فيثاغورس؛ وهناك الفلاسفة؛ وهناك الصوفية.

نظر الغزالي في علم الكلام، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره، ووجد مجالا للشك في الكثير من آرائهم<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر طبقات الشافعية للسيكي ج ٤ ص ١٠٥، ١٠٩، ١١٢.

(٢) يبر الغزالي عن ذلك بقوله: «أصناف الطالبين، ويتكلم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم. منقذ ص ٦ - ٢٤.

(٣) يقول الغزالي (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من الذب عن العقيدة: «ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب ما لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً. فلم يكن الكلام كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً».

وأحسنَ في نفسه بميل عظيم للمذهب الصوفية<sup>(١)</sup>، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه، أعني تمكين العقيدة في قلبه، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي..

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادحتها. وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين. فأما مذهب أرسطو، كما نقله الفارابي وابن سينا، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين، فهو في نظر الغزالي عدو الإسلام<sup>(٢)</sup>

(١) لا يجمشئ المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سر الغزالي في دراسته فهو، بعد دراسة علم الكلام، درس الفلسفة، ثم درس مذهب الباطنية، وانتهى بدراسة طريق الصوفية.

(٢) قدم الغزالي لكتاب التهافت بمقدمات، وصف فيها حال خصومة الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا)، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما تبأن مقصوده من الرد، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى منعبهم فليرجع القارئ إلى هذه المقدمات. وفي المقد الذي ألفه الغزالي بعد أن أناف على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم:

ينقسم الفلاسفة عند الغزالي إلى ثلاثة أصناف:

١ - طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، وقالوا بتقديم الأنواع الحيوانية وهو يسميهم الدهريين والزنادقة.

٢ - طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تشريحها، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطربهم إلى الاعتراف بقادر حكيم؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن لاحتلال المزاج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تلبس لمزاجه، تبطل بطلانه، فإذا انعدم لم تغل أعدته، فذهبوا إلى أن النفس تنمو ولا تعود، وتكرر الآخرة والثواب والعقاب، «فانحل عنهم اللجام وانهمسكوا في الشهوات، وهؤلاء أيضاً زنادقة؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر».

٣ - طائفة الفلاسفة الإلهيين، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد ردوا على الصنفين الأولين، وكشفوا عن أخطائهم، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابيين وابن سينا.

أما أقسام علومهم فهي، بالنسبة للشرع كما يلي:-

١ - رياضية (حساب وهنسة وهيت)، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرضاها، ولا يخلق شيء منها بالدين نفيًا ولا إثباتًا، ولكن تولدت منها آفتان: الأولى أن الناظر فيها يجب بدقائقتها ووثاقة برهانها، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات، ناسيًا أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني. ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم. والآفة الثانية نشأت من مفالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإفكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية، فشككوا الناس في الدين وجعلوهم يحقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة. (قارن تهافت ص ١٠ - ١٣، ١٤ - ١٥، ٢٠).

٢ - منطقية، لا يخلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، وليس فيها ما يبنى أن ينكر، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات، وأنها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ - ١٦، ٢٠).

٣ - الطبيعيات، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الغزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ، وهي تخلص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته، وفن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمي، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذي أوجدتها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ - ٢٧١ والمنقذ ص ١١).

٤ - الإلهيات، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق، والغلط فيها في عشرين مسألة، وقد كفرهم الغزالي في ثلاث منها، وبدعهم في سبع عشرة. (قارن تهافت ص ١٣ - ٣٧٦ - ٣٧٧).

٥ - السياسيات والخلقيات، وهي حكم مصلحية دنيوية، ومعارف خلقية تهذيبية، أخذها الفلاسفة من كتب الله، ومن الحكم للأثورة عن الأولياء، ومن كلام الصوفية، ومزجوها بكلامهم ترويجاً له، ولهذا العلوم آفتان: الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء، لأن قائلها مبطون. والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية، والكلمات الصوفية المزروجة بكلام الفلاسفة، فيحسن اعتقاده فيهم، فيأخذ ما في كلامهم من باطل. لذلك يقول الغزالي إن على العاقل أن يمحس كلام الفلاسفة، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل، عاملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه: لا تعرف الحق بالرجال! اعرف الحق تعرف أهله!

وقد أشار الغزالي في التهافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى «الموجود لا في موضوع» (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشيء)، كالصورة في المثل، وقد يكون في محل كالجسم في المكان، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متحيز؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم<sup>(١)</sup>، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق<sup>(٢)</sup>، لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية لا سبيل لإنكارها، وهي في هذا كالقضايا الرياضية؛ وبينى الغزالي أدلته على قانون التناقض، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه<sup>(٣)</sup>، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول.

(١) يقول الغزالي (تهافت ص ١٣ - ١٤) إنه يريد إبطال ما احتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات مختلفة، وفألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقعية، ولا أنتهض ذلماً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلتظاهر عليهم، فمعد الشدائد تذهب الأحقاد.

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلسنتهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليبين أنهم لم يغوا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات العارضة، وهو في التهافت يحاول أن يمحى مزاعم الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلال. (انظر مثلاً تهافت ص ٢٩ - ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعه سلبية في الغالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة وإلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، (تهافت ص ١٣، قارن ص ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلهما، من غير أن يحلها، وذلك ليبين فساد آرائهم، وتلييهم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، ول يظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم الزمامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسمى: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء) يحتج فيه بالإثبات، كما احتج في التهافت بالمهم (تهافت ص ٧٨)، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه المسمى «الاقتصاد في الاعتقاد». وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين، بل إلى القلب وتصنيف الروح لشرف الحقائق بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ ما تقدم).

(٣) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نرد إلا ما كان محالاً في العقل، كالجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحاولات كلها. أما ما لم يكن محالاً فهو جائز؛ فمثلاً يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال في العقل، ولا يفوت نظاماً، والله يقدر على ذلك، ويجوز له أن يفعله. أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع =

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات، وهي: نظرية قَدَم العالم؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات، فلا يعني بالجزئيات؛ وإنكار بعث الأجساد. والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء<sup>(١)</sup>. والغزالي يطل هذه النظريات معتمداً من وجوه كثيرة، على شرح جون فيلوبون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو؛ وقد كتب جون فيلوبون في إبطال نظرية قدم المعالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها<sup>(٢)</sup>.

#### ٤ العالم:

يذهب الحكماء إلى أن العالم كَرّة متناهية في الامتداد والذرع، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل، كما أن المعلول مُسابقٌ للعلة، غير متأخر عنها بالزمان: أما الغزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان، كما يفعل الفلاسفة؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته<sup>(٣)</sup>.

- 
- = بين الوجود والعدم (انظر تهافت ص ٦٤، وقارن ص ٩٣ و ٢٩٢ - ٢٩٣). على أن كلام الغزالي في كنهه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله، حتى لو جهلها الإنسان (انظر وعك النظره ص ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر).
- (١) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه، ومعناها معتقد كذب الأنبياء؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري.
- (٢) يقول البيهقي في كتبه تاريخ حكماء الإسلام (تتمة النعمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي - وهو اسم جون فيلوبون عند العرب - وهو أكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي). ويذكر الشهرزوري (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨٢ - ١٨٣) أن الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذي رد فيه على بْرُقْلُس. ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالي للتحقق من ذلك.
- (٣) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨). ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار، على الرغم مما في ذلك من مشقة، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات، ونظراً لتنوع صورها.
- اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم، لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه =

— كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان؛ ولهم على هذا أدلة منها:

أولها قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول؛ فإذا فرض وجود القديم، فلما أن يوجد عنه العالم على الدوام، فيكون قديماً مثله، وإما أن يتأخر؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم، فيظل في دائرة الإمكان، ولما أن يتجدد مرجح، فيؤدي إلى إشكال: من مُحدث هذا المرجح، ولم حدث الآن، ولم يحدث من قبل؟

بعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه؟ لا يمكن أن يكون ذلك لمعجز في الباري، ولا لتجدد غرض، أو وجدان آلة بعد قضايتها، أو تعدد طبيعة، أو وقت، أو حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا كله محال، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم، وهو محال، وهما كان العالم موجوداً، واستحال حدوثه، ثبت قلته لا محالة.

يرد الغزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول: «إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يتبدأ الوجود من حيث ابتلى، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وقته في الوقت الذي حدث فيه مراداً بالإرادة القديمة. ولا يظن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها. ولو سألت سائل: لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها، لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم. وتميز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفعل أحدهما دون الآخر، وإشكال هذا حماقة (تهافت ص ٣٨)، بل حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالمعكس، مع تساوي الجهات، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين، هما القطبان الشمالي والجنوبي، والسماء تتحرك على هذين القطبين، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء.

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو: وأن في العالم حوادث، ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقداً لما قل، ولو كان ذلك ممكناً لاستنتجنا عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود، هو مستند الممكنات؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها، فيكون ذلك—

= الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم «وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث، أو قالوا بأن المواد قديمة، الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من ينسب وتُعد وقرب وميل، وأن هذا كله، عند الغزالي، تطويل لا يفنى، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم، سواء أكان الحركة الدورية، أو موجوداً صدر عن القديم. (راجع تهافت ص ٤٦ - ٥١) ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض، فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته، وهذا الاعتراض يقوم على أسس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلوها، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه، وكان قديماً، وكانت إرادته قديمة، وجب صدور معلوها عنها من غير تأخر، فكان قديماً مثلها؛ والتأخر مستحيل، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور اللاتية والرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية. (تهافت ص ٢٦ - ٢٩).

يرد الغزالي على هذا بأن يمحى الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة، فيسأل: هل هي قضية بديهية ضرورية، أم قياسية استدلالية وهي ليست، في نظره، استدلالية، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بلميل؛ وهي كذلك ليست بديهية، وإلا لما أمكن إنكارها. ويشير الغزالي إلى أن مقابلة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقابلة فاسدة.

ويمكن أن نجد في كلام الغزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة، فإن الفلاسفة - كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم - يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة، ولكن للغزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (متن ص ١١)؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز، لأن الفاعل عند الغزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، مع العلم بالشيء (تهافت ص ٩٦ - ٩٧). وإذا كان هذا هو رأي الغزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده منبع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة «على التراخي»، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته.

وإذا قال معترض: إن تأخر وجود العالم عن وجود الله، إما أن يكون بمدة متناهية، أو غير متناهية؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباريء أول، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها، ردّ الغزالي على هذا بقوله: إن المدة والزمان مخلوقان؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا.

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة. يقول الفلاسفة إن تقدم الباريء على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر =

.....

= بالذات، وإما أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له، فالزمان قديم؛ وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته، أي وجب قدم هذا العالم المادي المتحرك.

يرد الغزالي على هذا بقوله: إن الزمان حادث مخلوق، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه، ثم كان معه عالم؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتدئ إلا مع تقدير «قبل» له، وهو كذلك يعجز عن تصور تاهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً، إما خلاء وإما ملاء. وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل، والغزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنامي الزمان؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتاهي العالم في الاستعداد وأصلوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، فكذلك الغزالي يقول بمحدث العالم ويميل وجود زمان قبله، لأن ذلك، في نظره، من عمل الوهم، وهو في هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله. (ارجع إلى التفاهات ص ٥٢ - ٦٦).

وللفلاسفة دليل آخر: قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، ولما كان الإمكان وصفاً حاصلًا له قبل وجوده، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته، فلا بد له من محل يُضاف إليه وهو المادة.

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود بوصف بها، «فكل ما قلَّرت العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكنًا وللغزالي أدلة منها: ١ - لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يُضاف إليه، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يُضاف إليه، وليس للمحال مادة يطرأ عليها، فكذلك الممكن».

٢ - نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة. ولا تنطبع في المادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها، ولا مادة لها. ولا يطمئن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم، وأن العلم يستدعي معلوماً، وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية. وللغزالي أدلة أخرى على ليطال قدم العالم، منها ما هو إلزام يستتجه الغزالي من القول بقدم العالم. يقول الغزالي: إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى، ولكن عدد دورات كل فلك يجب، بحسب رأي الفلاسفة، أن يكون =



= غير متناه. فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سلسلا ونصفا وربما؟ وبما حاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترأ، وكلامها محال. وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم، كذلك حاول أن يطل لهديته وأبدية الزمان والحركة، ولكن رأيه في هذا غير معين. فهو يقول حيناً: «إننا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو لبقاء الله تعالى، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول». وهو يفسد قول أبي الهذيل، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر، وجائز، عند الغزالي، أن يبقى العالم وأن يفتى، والمرجع في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع، لا إلى نظر العقل. وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ - ٩٤)، وراجع الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ - ٣٠ لتري موافقة الغزالي للنظام والكندي.

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم، كما عرضها الغزالي ورد عليها. وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعي مثل هذا الرد؛ ولا زريد - لضيق المقام - أن تعرض لتقدير قيمة رد الغزالي؛ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته، بعد معرفة رد لمن رشد على الغزالي. ويكفي أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨). على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل، وهي مسألة الزمان، مشكلة لم توضع وضماً حسناً، فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة، فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذلك إلا القديم، وهو منزّه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد.

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول، فإني ألاحظ الملاحظة الآتية: لو كان الباري علة تامة للعالم، بالمعنى الطبيعي لكلمة «علة»، لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل الباري علة خالقة مريدة مبدعة، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم...

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان! إذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان مبدأً أو نهاية، فكذلك لا نقدر أن نتصور للمكان مبدأً أو نهاية والذي يقول بعدم تنامي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنامي المكان. ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن، فهذا لا يغير شيئاً من المسألة، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس. وكما أن «البعد المكاني» تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، [فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم؛ وكما أن قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تنامي الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها، وإن كان الوهم متشعباً بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه]؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقه، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا<sup>(١)</sup>.

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أمر العلية [أي تلازم الأسباب والسيبات]: يفرق الفلاسفة بين فعل الله، وفعل العقول المريدة، وفعل النفس، والطبيعة، والاتفاق، وغير ذلك؛ ولكن الغزالي يذهب، كما ذهب متكلمو أهل السنة، إلى أنه لا يوجد قط إلا علية [فعل] واحدة هي علية [فعل] الموجود المريد<sup>(٢)</sup>. وهو ينكر علية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً<sup>(٣)</sup>، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمنية بين شيئين. فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولاً) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة). أما كيف يعقب المعلول علة فهو سر لا نعرفه، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض<sup>(٤)</sup>، وأيضاً كل تغير فهو، في ذاته، أمر لا

(١) يجد القارئ مسألة حدوث الزمان ومقلبه بالمكان في التهافت (ص ٣٦، ٥٢ - ٦٦). وحصل رأي الغزالي أن الزمان أمر نسبي، وهو حادث، لأنه ناشئ عن حركة العالم، وهي عنده حادثة. أما انقراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية.

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩.

(٤) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة وحكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والسيبات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقذور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب (تهافت ص ٢٧٠-٢٧١).

= وهو ينازعهم في ذلك، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ - ٢٧٢). يقول الغزالي إن الإقتران بين ما يخطر في العادة سبباً وما يخطر مسبباً ليس ضرورياً، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه، فلا يتحتم، إذا وجد أحدها، أن يوجد الآخر، ولا إذا انعدم أن ينعدم، مثل الري وشرب الماء، والاحتراق ولقاء النار، والشفاء وشرب الدواء، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والنجوم وغيرهما. أما هذا الإقتران فهو، في نظر الغزالي، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساقط، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل، وموتاً من غير حر الرقة. والغزالي ينكر أن تكون النار قاعلة لاحتراق القطن، لأنها جماد لا فعل لها، وإنما القاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بنير واسطة، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار. ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبايع، ولا بفعل الأب، بل وجودها من الله بواسطة أو بنير واسطة، وينتهي إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث، عند حصول الملاقة بينها، إلا أنها ثابتة لا تنعدم، وليست أجساماً متحركة فتنب، بحيث ندرك أنها كانت سبباً، ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقي الأجسام تفيض من راسب الصور، وهو العقل الفعال؛ ولما كان الإحراق فعلاً لله بإرادته عند ملاقة القطن للنار، فإنه يجوز في العقل، عند الغزالي، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقة، أو العكس، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو المسبب، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداها، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار. فيطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرة الله، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدرات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها، فينبغي أن لا تنكر إمكانها، وإن كان الغزالي يوشك أن يحلل بعض الخوارق تعليلاً طبعياً (تهافت ص ٢٨٨).

وإذا قيل إن مبدأ «التجوية» والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا، رسا عليه الأشياء، فكيف نتق بمعارفنا؟ وما هي حدود المحال؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدرات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله. أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي، كالجمع بين الوجود والعدم، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة، وكل ما ليس كذلك فهو جائز، وإنما يُستنكر لاطراد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ - ٢٩٦). وفي رأي الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه، وهناك ما يؤيد ما يقوله رينان في كتاب عن ابن رشد (ط. باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي على أنه يجب أن تنبه إلى أن نقد الغزالي للقول بجلزم العلل والمعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعللة بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد؛ وهذا ما يقول به في كعبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم.

يستطيع العقل إدراكه، لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلا. والشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود؛ أما قلب الشيء شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها، فهي إما أن توجد وإما أن تُعدم<sup>(١)</sup>. وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك؛ والعلة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على الفعل<sup>(٢)</sup> ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية. ولكن بأي حق نفعل ذلك؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يدل

- (١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن مصير الشيء شيئاً آخر «غير مقول»، فإذا قلبت الشيء شيئاً آخر، فإما أن يكون باقياً أو لا، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم يتقلب، ولكن انضاف إليه غيره، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم ووجد غيره. والغزالي لا ينكر الضرر للمني على تعاقب الصور على مادة قائمة، كقلب الدم منياً والماء بخاراً، فلماذا تخلع صورة تنعدم، وتقبل صورة أخرى تحدث، فهي مشتركة، والصورة متغيرة. وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة، كالقلب المرض جوهراً، والجنس جنساً آخر، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ - ٢٩٥).
- (٢) هذه صورة غير دقيقة لرأي الغزالي في الإرادة والفعل، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح: يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل، كما تقدم القول (هامش ص ٢٣٥). فهو ينكر أن يكون للجساد أو للطبيعة فعل ما، لأن الفعل عنده هو «ما يصدر عن الإرادة حقيقة»، «والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته» والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن «من يصدر منه الفعل» مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. ولما كان الفعل يتضمن الإرادة، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان، ولا تتصور الإرادة إلا منه (تهافت ص ٩٧، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق، أو السراج يفعل الضوء، أو السيف يقطع، أو الماء يروي، إنما هو توسع ومجاز؛ لأن هذه كلها أسباب، والفاعل هو من يجمع بين الشئتين. والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن الفعل يضيف الفعل إلى الإرادي؛ فإذا رمى رجلٌ آخر في النار فالتقاتل هو الرمي دون النار. بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل: فعل باختياره؛ أو: أراد وهو عالم بما أراد، هو تكرير على التحقيق، وإنما يميل من باب التأكيد ونفي احتمال المجاز، كقول القائل: تكلم بلسانه، ونظر بعينه، لحراز أن يستعمل النظر في القلب، والكلام في تحريك الرأس واليد، على سبيل المجاز. على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧)، ولأن إثبات صانع لشيء قديم تناقض (تهافت ١٣٣).

على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق، النموذج الإلهي [أنبي أن الله خلقه على صورته]، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه<sup>(١)</sup>.

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم، هو الموجود، القادر على كل شيء، المريد الفعّال؛ ولا يجوز أن نضع نحن لفعله حداً مكلّياً [مُعَيَّناً]، كما فعل الفلاسفة، إذ قالوا: لا يصدر عنه إلا واحد، هو [العقل الأول]، أول مخلوقاته<sup>(٢)</sup> ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حداً بالزمان والمكان، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان.

(١) انظر كتاب المضمون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ - ١٠.

(٢) بنى الفلاسفة منجهم في ايجاد الباري للعالم على أصل، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت ص ١١٠ - ١١١). وعلى هذا الأسس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول؛ وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم، ولا منطوق في جسم، يعرف نفسه، ويعرف مبدئه، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء: إذا عقل مبدئه صدر منه عقل ثالث؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك؛ ويستمر الصدور على هذا النحو: فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى «الفعّال»، وهو عقل فلك القمر.

يرى الغزالي أن هذه «تحكمات»، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن مقام رآه لاستلذ بها على سوء مزاجه. ثم يسأل الفلاسفة في أمر المعلوم الأول: هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره؟ إن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود؛ وإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود..... (تهافت ص ١١٧). ثم يسألهم عن تعقل المعلوم الأول لمبدئه: هل هو عين وجوده، وعين عقله نفسه، أم لا؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلاً كلياً، كما قال ابن سينا - تهافت ص ١١٩ - ١٢٠، ص ٢٥٨ مما تقدم)؛ وكذلك الأمر في عقل المعلوم الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول، وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد، هو ذات المعلوم الأول، وقد صدر، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلوم الأول لمبدئه)؟ وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة. وهكذا يعضي الغزالي في الإلزام؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالترييح في المعلوم الأول، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره، مما هو تعمق في الحرس. والتشيت لا يكفي=

= لأن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المملول الأول (وهو كونه ممكن الوجود)؛ ولكن في جرم السماء تركبياً، فهو مركب من هيولى وصورة، فلا بد لكل منهما من مبدأ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقط؟ والمملول الثاني صدر عنه فلك الكواكب، وهي كثيرة جداً، ومختلفة من رجوع شتى، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها، على كثرتها، صدرت من المملول الأول، أو بالأحرى من واجب الوجود؟ وأخيراً يسخر الغزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك، ومن حيث تعقله لجذله صدر عنه عقل، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته، ويعقل صائمه، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك؟ وإذا قيل هذا في إنسان مسخر منه، وكذلك ينبغي أن يسخر منه إذا قيل في غيره من لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات. ثم يقول الغزالي متعجباً من الفلاسفة: «فلست أدري كيف يتعق المجنون من نفسه بشئ هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المقولات» - تهافت ص ١٣٠.

ولكن ما رأي الغزالي نفسه؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل في العقل، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً؛ لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر، وقما المتع من أن يقال: المبدأ الأول عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلطات والمجاسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظره. (تهافت ص ١٣١) - أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول، وطمع في غير مطمع، ولذلك يقول الغزالي مستهزئاً: والذين طمعوا في ذلك رجح حاصل نظرهم إلى أن المملول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك، وهكذا، وهو حاققة لا يبان كيفية، والعقل لا يُحيل الخلق بالإرادة؛ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تتسع له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ - ١٣٢).

على أن الغزالي لم يقتصر في النقد على هذا، بل هو يعطل فكرة أساسية للفلاسفة في مسألة تعلق العالم بموجده. يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله، وإن الله فاعل العالم وصائمه، وهم يحللون معنى الصنع إلى: عدم، ووجود بعد عدم (أي حدوث)، ووجود ويزون أن الشيء لا يتعلق بالفاعل من حيث علمه، لأنه لا تأثير للفاعل في العدم، إذ العدم لا يحتاج لفاعل. وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعلم (أعني حادثاً)، لأن كونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل فاعل واشترطه في كونه فعلاً اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده، وأن الصادر منه هو الوجود، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلاً وأبداً، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له.

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد، وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة، أعني انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى. ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن؟ يجب الغزالي بأن يسأل: أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين، بل انطباع صور المعقولات في النفس، استفتاحاً لوجود، يكون أو لا يكون، من غير زوال ضده، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده<sup>(١)</sup>؟

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه، على ما اختاره ابن سينا<sup>(٢)</sup>؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حدّ. فالوهم لا يزال يترامى في ميدانه، والتفكير يسير به إلى غير نهاية. وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن

(١) = يجب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث، لا من حيث علمه السابق، ولا من حيث كونه موجوداً قطعاً، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثاني حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءه به يبقى)، بل في حال حدوثه، أي مخرجه من العدم إلى الوجود، ولو تفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلاً، «وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الفاعل، فهو كذلك، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل، فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلاً وليس ذلك من أثر الفاعل». فالغزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم، تهافت ص ١٠٣ - ١٠٩).. ولكن الله يستطيع أن يجعل لفعوله حدّاً بالزمان والمكان، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان.

يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله بفعل العدم والوجود، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد أوجد، وإذا أراد أعدم؛ وهذا معنى كونه قادراً على الكمال، وهو في جملة لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. وقد تقدم ما للغزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم)، فإنه يقول بالإعدام، ولكنه يخالف فيه رأي فرق المتكلمين، (تهافت ص ٨٦ - ٨٩)، فمثلاً ذهب البعض إلى أن الشيء يعلم بطريقتين ضده ولكن الغزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقتين ضده أو زواله، بل بفعل الله ؟ فالعدم، من حيث ذاته، هو فعل كالوجود.

(٢) تهافت ص ٧٢، ٧٣، ٧٤.

تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى. ولكن وجود شيء متأهٍ معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة<sup>(١)</sup>.

وأياً ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس، وهو مذهب خيالي، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له..

## ٥ - الله والعناية:

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود، وأن ذاته عقل، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض من غير أن يريد على الحقيقة؛ لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص - أي حاجة - ولا بد أن يصحبها تغير في المريد. والإرادة حركة في مادة؛ أما العقول المقارفة فلا تصدر عنها إرادة قط؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يخالطه نزوع، وهو يعلم ذاته، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم، كما يقول ابن سينا، الكليات، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية<sup>(٢)</sup>.

أما عند الغزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة. والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة<sup>(٣)</sup>؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها، [فلا مبرر لنحاشي القول بالإرادة]. وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف، بل شعور الإنسان بذاته، أعني علمه بأنه يعلم، كل هذه - إذا اعتبرناها بذاتها - تذهب إلى غير نهاية؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية.

(١) التفاهات ص ٤٦ - ٤٧، وانظر هامش ص ٣٣٥ مما تقدم.

(٢) انظر التفاهات ص ١١٩ - ١٢٠، و ص ٢٥٧ - ٢٥٨ مما تقدم.

(٣) لأن العلم شرط في الإرادة، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد. انظر تفاهات ص ٩٦، ٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم.



وتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه، أو تأمله لذاته، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل، قالت الفلاسفة: إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن؛ والغزالي يقرر، خلافاً لهم، أن الله يعلم العالم، لأنه يريد، ويعلمه بإرادته إياه.

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم، وخلق، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية. فعلمه الأزلي محيط لها جميعاً، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات<sup>(١)</sup>.

(١) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المتقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان المطلق وعواصمه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل. وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات، لأنها تتغير؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان الباري علماً للحوادث. يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم؛ وهو نفى التغير في القديم؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدي إلى أن للعلول الأول أشرف من الواجب، لأنه يعقل ذاته ومبدئه ومعلولاته الثلاثة، وأنهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره، ويقول مستهزئاً: «قد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقرّبوا حاله من حال الميت الذي لا خير له بما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يفعل الله بالزائفين عن سبيله. أما عند الغزالي فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، بعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفناءه، وهو علم بأنه سيكون، وهو بعينه علم بوجوده، وعلم بانقضائه. أما اختلاف أحوال الجزئي، فهي إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم والعالم، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله، ولا يسلم الغزالي بأن إثبات العلم بشيء الآن وبقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً في العلم، ويقول: لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه، لكنا نعمل بقدمه عند طلوع الشمس بالعلم السابق؛ بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف في ذات الباري، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء، مع أنها مختلفة كالحيران المطلق والجماد المطلق، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد، ثم سألهم: أي الأمرين أبعد استحالة: إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم أحواله إلى الماضي والآن والمستقبل، أم إحاطة بأجناس وأنواع مختلفة؟ وهو يحير أن يتبادر بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد النقسم بانقسام الزمان. وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجب الثاني؟ وإذن يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء في الأزل والأبد وللغزالي محاولات، فوق هذا لإلزام الفلاسفة، بناء على مذهبيهم، أنهم يقولون بالتغير في واجب الوجود. (تهافت ص ٢٢٣ - ٢٢٨).

وإذ اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئي واجباً، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به «القديس أوغسطين» من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفتقر عن العلم به بعد وقوعه، أي إن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان. ولنا هنا أن تساءل: ألم يَصَحَّ الغزالي بحدوث العالم الذي أراد إثباته، وبإرادة الإنسان في أفعاله، هذه الإرادة التي اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل عنه بحال، ألم يَصَحَّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة، وهي الإرادة القديمة الخالقة؟ هذا العالم، عالم الظلال والخيالات والرسوم، كما يسميه الغزالي، يتلاشى لإثبات إرادة الله<sup>(١)</sup>.

## ٦ - الإنسان:

والمسألة الثالثة التي ردَّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأناً من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية، وهي إنكار بعث الأجساد<sup>(٢)</sup>.

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها القضاء، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية؛ أما الجسد فمآله إلى القضاء. وقد أدَّت هذه الأتينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقي يتزعج إلى الزهد، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً لإحياً<sup>(٣)</sup>؛ فاثارت شعور الغزالي الخلقي والديني. وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب. ولا يصحَّ لنا أن ننكر جواز البعث، [أو أن نعجب منه]، لأن تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم الترابي من قبل<sup>(٤)</sup>، هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة. وإذن فكل نفس ستخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها. والنفس هي الإنسان على الحقيقة،

(١) إن رأي الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن؛ وحدوله بفعل إرادة قديمة، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم، وهي التي تعلمه إن أرادت. والغزالي، إذ تكرر فعل الطيعة، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية، وإلى جانب قوله بمحويتها، مجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة، وهي القدم والبقاء والفعل الذاتي.

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهافت من ص ٣٤٤ - ٣٧٥.

(٣) انظر مثلاً المقذ ص ٨ - ٩.

(٤) انظر كتاب المضمون به على غير أهله ص ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ.

[والإنسان بنفسه لا يبدنه]؛ أما للمادة التي ستكون منها الأجسادُ في اليوم الآخر فلتكن أي مادة كانت<sup>(١)</sup>.

## ٧ - مذهب الغزالي الكلامي:

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية، شعر بذلك أو لم يشعر؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب؛ ولهذا بدع مسلمو المغرب مذهبه زمنًا طويلاً<sup>(٢)</sup>. وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله والنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى، ويمكن ردُّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم.

وعند الغزالي أن الله ، ربُّ العالمين وربُّ محمد، هو موجودٌ، حيٌّ؛ ولكن مذهب الغزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب المخالفة للمذهب المعتزلة. وأكد طريق لمعرفة الله هو أننا يجب أن ننفي عنه كل صفات المخلوقات. ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات، بل الأمر على العكس من ذلك<sup>(٣)</sup>

- 
- (١) يقول الغزالي: «وذلك (البث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن، أي بدن كان، من مادة البدن الأول أو من غيره، أو مادة استوتف خلقها، فإنه هو بنفسه لا يبدنه...» (تهافت ص ٣٦٤).
- (٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالي، لما قيل له إنها مشتملة على الفلسفة، لأنه كان يكرهها.
- (٣) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوها، وهي: كثرة الانقسام الفعلي أو الوهمي بطريق الكمية؛ وكثرة الانقسام العقلي، لا بطريق الكم، كاتقسام الجسم إلى هيولى وصورة؛ والكثرة بالصفات؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية.
- والفلاسفة، وإن وصفوا الباري بأنه أول، ومبدأ، وجوهر، وعقل، وعقل، ومعشوق، وجواد، فيلهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، وأن الأسماء إنما نكثرت بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة - تهافت ص ١٥٣ - ١٦٢)، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة.=

= وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي، فأنه عند الأولين بسيط، هو وجود محض، وليس له ماهية، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره. ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتلماً لها، فيكون الوجود الواجب معلولاً؛ وحقيقته عندهم أنه واجب، وهو ماهيته. أما عند الغزالي فإن الله ذات، لها صفات قديمة مع ذاته، والذات لا تحتاج في قولها للصفات، والصفات محتاجة لها، «وكان أن ذات واجب الوجود قديم، لا فاعل له، فكذاك صفته قديمة ولا فاعل لها» (تهافت ص ١٦٦)؛ والصفة في ذاته، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨)، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها، ووجود الماهية لا ينفي الوحدة، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث، فكيف تكون سبباً للوجود القديم؟ ويقول: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول» كما لا نقل عدماً مرسل إلا بالإضافة إلى موجود بقدر علمه، فلا نقل وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تبين ذاتاً واحدة، فكيف يتعين واحداً متبعضاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود، وهو متناقض» (تهافت ص ١٩٧ - ١٩٨). وعند الغزالي أن الفلاسفة، إذ فكروا الماهية، ظنوا أنهم يزهون الباري، فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة (ص ١٩٨)؛ أم قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود، فالغزالي يقول رداً عليهم: لا معنى للواجب إلا نفى العلة، وهو سلب لا تنقوم به حقيقة» (١٩٩).

يقول الغزالي إذن بأن الباري ماهية وحقيقة، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر الكليات على أنها ماهيات معقولة، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها في الخارج، وهذا هو أسس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة). يقول الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته. وبمعنى، زيادة في الإيضاح، أن نين رأي الغزالي في المعاني الكلية: لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلي، كما قال به الفلاسفة، بمعنى أنه حال في العقل، بل عنده أنه «لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس». ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه، والعقل يقدر على ذلك، والشئ الذي في العقل، وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس، يشبه الجزئي الخارجي، إلا أنه يناسب الجزئي وأمثلة مناسبة واحدة، فيقال فيه كلى على هذا المعنى: أي أن في العقل صورة للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر أفراد المفرد الذي أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة، فالصورة التي تنطبع في خيالنا من الشئ تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها، «فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى». فالعقل يفصل الجزئي على عناصره فحصل منه صورة ثلثة تكون مثلاً للمفردات الخرى، وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ - ٣٣٣)

وتتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك: فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد؛ ولكنه قد يكون بارداً يابساً معاً. ولكن يجب على الإنسان، حينما يضيف لله صفاتٍ مما يُضاف للإنسان، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومقاييراً له؛ لأن الله عقل محض، وهو، فوق علمه بكل شيء، وقدرته على كل شيء، يتصف بأنه خير محض وأنه لا يعزب عنه شيء.

ويفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما تنصوره عادة.

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا. والرأي الفلسفي «الغنوسطي» القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأي ممكناً. فهناك عوالم بعضها فوق بعض: العالم الأرضي المحسوس الذي يعيش فيه الآدميون؛ وعالم العقول السماوية، ومنه النفس الإنسانية؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفى والعقل الأكمل. والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى، وتجتاز السموات، حتى تَعْمَلُ بين يدي الله؛ لأن حقيقتها روحانية، وجسدها في المَعَاد روحاني أيضاً.

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم، وكما تختلف مراتبُ النفوس؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب؛ ودراسة الفقه غذاؤه. أما الفلسفة فهي بالنسبة له سَمٌّ قاتل؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط<sup>(١)</sup>.

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم، ينبغي ألا ينزله العامي، وعلى العامي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وتأويل العامي يشبه خوض البحر عن لا يحسن السباحة، وفي حكم العوام عند الغزالي: الأديب، والنحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه، والمتكلم، وكل من لم يتجدد لتعلم السباحة في بحر المعرفة، ويقصر عمره عليه، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع؛ ويتهنى الغزالي إلى «أن أدلة القرآن مثل الغذاء يتفجع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء يتفجع به آحاد الناس، ويستضرّ به الأكثرون».

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر، لكي يتعلموا السباحة؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع هؤلاء، هو علم الكلام، وما كُتب في الرد على الفلاسفة.

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أسمى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية؛ ويمكن أن يُعتَرَّ الغزالي واحداً منهم. هم يشهدون الله في كل شيء، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به؛ فإيا له من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي! فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس، أو صفة من صفاتها؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يُولِّف بينها الحب. والعبودية الكاملة لله تسمحو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً. والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالَبَ بالرضا والشكر؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر، وهو يحب الله ويشكره راضياً، حتى في هذه الحياة.

## ٨ - الوحي والتجربة:

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين: أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلاناً في الدار؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستبطاط، فهم قد سمعوه يتكلم، فاستبطنوا أنه في الدار؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم.

ويجعل الغزالي للتجربة<sup>(١)</sup> شأنًا كبيراً في كل شيء، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة؛

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما في نفسه، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب، وبمعنى نظر الأمر واستبطاط الحكم.

فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس. ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة، وعدد الكواكب مثلاً، بطريق التجربة وحدّهما، لا باستنباطها من المعاني المجردة؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق. وأحباب الله يتلقون علماً لَدُنْهِ لَن يطلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي؛ ولا يرتقي إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة؛ ولذلك فإن أتباعهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة..

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا، والذي نحن في حاجة لهدايته؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان]، إذ نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص<sup>(١)</sup>. وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابة قَلِيَّةٌ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدّهما لا تكفي لإثبات نبوة نبي ويقول: «إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا، ولا يحصل اليقين بصفة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله، وتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب. واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة، ليس يقيناً بأدلة نظرية، بل هو يقين إقناعي. والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي، ولكن الوحي في جملته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعاً؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله»<sup>(٢)</sup>.

- 
- (١) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم، كالإسلام واليهودية، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال، لأن الوساطة بشر مثلاً، ويصعب أن نسلم له بالمكافة المتأخرة بالنسبة لنا. أما النصرانية وفيها الوساطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره. ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب.
- (٢) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، وكأن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعاً من العقولات لا تدركها الحواس، فالنبوة=

## ٩ - نظرة إجمالية:

ولا ريب أن الغزالي أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام؛ ومذهبه صورة لشخصيته. زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعظم مما أدركها فلاسفة عصره. فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهن، شأن أسلافهم اليونان، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة المخيلة أو الوهم من جانب الشارع، بل ثمرة لهواه؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر].

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل هو أكثر من ذلك؛ هو شيء يحس المتدين بروحه إحساساً حياً.

ولا يحس كل إنسان بروحه ما يحس به الغزالي. والذين لا يستطيعون متابعته إذ يخرج، على أجنحة التصوف، في مدارج السالكين متخطياً حدود المعارف التي

---

= طور يدرك فيه الإنسان الغيب، وأموراً لا يدركها العقل، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا نموذج من النبوة مع الإنسان؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بالنموذج فيه وهو اليوم، لما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادي منها أنموذج فلا يمكن فهمها، فكيف يمكن تصديقها؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل. وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان نموذج يؤميه نوعاً من الذوق يكفي لإيمانه بأصل النبوة. أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله، أو معرفتها بالتواتر، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار. وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات، وعرف تأثيره في تصفية القلب، ورأى صدق أقواله، حصل له اليقين بالنبوة؛ فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخيل» (متقد ص ٢٤ - ٢٦). وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه «القسطاس المستقيم» وهو في هذا الكتاب بين «طريق المعارفين» الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق.



يمكن اكتسابها بالحصيل العادي، لا محيص لهم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول، ليس أقلّ شأنًا في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل<sup>(١)</sup>.

---

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة، لم يتاولها المؤلف، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهافت؛ ويقي أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي، بعد بحث رد ابن رشد عليه؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نعى فيها منحنى الفلاسفة، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في منحنى ومدى ما كان لردّه على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام.

## الفصل الثاني

### أصحاب المنحصرات الجامعة

١ - مكانة الفلسفة:

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له في هذا الكتاب، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام.

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاءً مبرماً، لم تقم لها بعده قائمة؛ ولكن هذا زعم خاطيء لا يدل على علم بالتاريخ، ولا على فهم لحقائق الأمور. فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئات، بل ألوفاً. وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهًا بتدقيقاتهم وتفرعاتهم؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية.

نعم، لم تستطيع الفلسفة أن تحرز لنفسها المكانَ الأول، ولم يتيسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل. ويُروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه، فسأله لأي عمل تصلح؟ فأجاب: أصلح لأن أكون حراً طليقاً. ولا بد للفلسفة من الحرية، ولكن اين كانت هذه الحرية في الشرق؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية، وكذلك حرية البحث لأجل البحث، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثرت بالأمر فيها حكماً غير مستنيرين، لم يكونوا أهلاً لأن يحموا حرية الفكر، ويكفلوها لأصحابها. وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة، وذلك لأنهم اعتبروا خطراً على الدين والدولة.

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة. ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط،

إذا قيس بما كانت عليه في العصور السابقة، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون، لأن القول كانت من الضعف بحيث عجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف. وكذلك الفلسفة؛ فلم يشعر أحد، بعد الرئيس ابن سينا، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة. وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس. أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً.

## ٢ - الثقافة الفلسفية:

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها، وكان ذلك في العادة، مسائل أولية جداً. واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق، وترتبت منها «ثيوصوفية» (Theosophy) <sup>(١)</sup> مُجدبة مُلَفَّقة من مختلف الآراء، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذتهم، معتمدين - بطبيعة الحال - على كتب منحولة نسبت إليه؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاديمون وهرمس.

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمتش مع عقيدة أهل السنة؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا، ولم يرجع إلى الفارابي، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون. وكذلك قلّت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة؛

(١) تدل هذه الكلمة، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة ملات الإلهية؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لرحي خارق للعادة. وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحي، بل إنها أصقت حكمة نظرية لأصحابها. وعلى أن «التيوصوفية» يتدنون بالكلام في الذات الإلهية، ويحاولون تحليل هذا العالم، عالم الظواهر، بأنه فعل قوي في الذات الإلهية نفسها.

أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضماً جيداً؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا ييطل، فقد يكون صحيحاً، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح<sup>(١)</sup>.

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي، في أواخر القرن الرابع الهجري، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع<sup>(٢)</sup> أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات. وحدث مثل هذا في كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك. ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة، جرت عاداتهم فيها على الإشادة بالعلم. ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤م)<sup>(٣)</sup> الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان «إيساغوجي» (elqaywyn) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين، والتي شرحها العلماء مراراً، وكذلك مؤلفات القزويني<sup>(٤)</sup> (المتوفي عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦م).

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طلالا انطبقت علينا، وهي: «أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق»<sup>(٥)</sup>. ولا

(١) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين. وجعل المتكلمون كاليقلاني، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيسائية في وجوب اعتقادها، لتوقف أدلتهم عليها، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول. ولكن جاء بعد الباقلاني قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات، فخالقوا الكثير منها بالبراهين، وخالفوا ما كان ينهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل ييطل المدلول، فسميت طريقتهم طريقة المتأخرين. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا النحى الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب.

(٢) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم.

(٣) هو أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري، وله عدا الإيساغوجي، كتاب هداية الحكمة ويشل المنطق والطبيعات والإلهيات.

(٤) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتب، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية.

حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا. ويجد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء، وهم بذلك لا يتمدّون حدود الشريعة؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة «الذين كانوا يؤمنون بالعقل» فيعتمدون عليه.



---

(٥) ردد جوقة في «فاوست» هذه العبارة.

## البَابُ السَّادِسُ = الفلسفة في المغرب

### الفصل الأول

#### بواكيرها

١ - عصر بني أمية:

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من: شمال غرب أفريقية، ومن إسبانيا وصقلية. فأما أفريقية فشأنها ثانوي، وأما صقلية فهي تنحو نحو إسبانيا، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا. وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس، فذلك أقرب إلى غرضنا.

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس، كأنها مسرحية تُمثّل للمرة الثانية. وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان؛ وكان في المشرق الترك والتر، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تفويض بناء الثقافة الرفيعة.

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م)، فرّ أحد أمراء البيت الأموي، وهو عبد الرحمن بن معاوية، إلى الأندلس، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها. وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن. وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م)، وهو أول من لقّب نفسه بلقب «خليفة»، وفي عهد ابنه الحَكَم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٦١ - ٩٧٦ م). وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر قُوّة، وأكثر اتفاقاً مع بيتها مما كانت في المشرق؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج

أو على ركودها، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق. فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً؛ وكان في الأندلس، إلى جانب المسلمين، يهودٌ ونصارى أخذوا، في عهد عبد الرحمن الثالث، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي؛ فلما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب. ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد، هو مذهب الإمام مالك<sup>(١)</sup>. ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين<sup>(٢)</sup>. على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة: الخمر، والمرأة، والغناء، أما التفكير الإباحي المأجور من جهة، وأما «التيوصوفية» والزهد الكيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد.

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام. ومنذ القرن العاشر الميلادي، أعني الرابع الهجري، شرع الناس يرحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم، فكانوا يعمرون بمصر، ويجاوزونها، حتى يبلغوا أقاصي بلاد الفرس، ليحضرُوا دروس العلماء المشهورين. وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التنقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في أوطانهم. وفوق هذا أمر الحكم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد المشرق، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على ٤٠٠.٠٠٠ كتاب.

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم والطب، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث، يحمل الفلسفة الطبيعية، أحرقت كُتبه أمام عينيه..

(١) على أن ملهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك، لكنه لم يكن المذهب السائد.

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأي المعتزلة، لكنهم كانوا قليلين.

## ٢ - القرن الخامس:

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣م) خرب البربر مدينة قرطبة، بعد أن كانت «زينة الدنيا»؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف. ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري، وهو العصر الذهبي للأندلس؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن، وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم. ثم تهبّت الفنون، وبدأت الحكمة تدخل في الشعر، وزادت دقة التفكير العلمي؛ ولكن أهل المغرب كانوا ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق. ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الأندلس، وكتب إخوان الصفا، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني. وفي آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف «قانون» ابن سينا في الطب.

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين. وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتاب النصارى أفنسبرول (Avencebrol). وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا. بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي.

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً، ولم يُمّ بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية، فلا يد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة. وقد تكونت الفلسفة في المغرب، كما تكونت في المشرق، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور. وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة. ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق.



## الفصل الثاني

### ابن باجة<sup>(١)</sup>

#### ١ - دولة المرابطين:

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة<sup>(٢)</sup> في مرسقطة قُرْبَ نهاية القرن الخامس الهجري، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة؛ وكان يهدّدها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء. غير أن أسرة المرابطون البربرية

(١) يجد القارئ ترجمة ابن باجة، ومكانته بين مفكري عصره، ومؤلفاته، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ومن وفيات الأعيان، وفي أخبار الحكماء ص ٤٠٦، وفي الجزء الرابع من نفع الطيب، طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية. وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية. على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة. وبخبرنا مونك (Munk, 386-384, 383 melanges) أن من كتب ابن باجة التي لم يتمها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حي بن يقظان) كتباً في المنطق مخطوطة في مكتبة الأسكوريال، وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذي كتب هذا المخطوط بيده وأنه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع؛ وقد ترجمت إلى العربية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش ص ٣٨٦) وفيها آراء عن الحرك الأول في الإنسان، وهو أصل الفكر، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم، وهي القرب من الله؛ والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية، وهي كلمات في غاية الغموض، ولابن باجة في هذا الكتاب، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس، تُخذ بها ابن رشد بعدد ما كان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها. وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل، فكتبها لصديق من أصدقائه، ليتك له آراء إذا قدر لهما ألا يلتقيا، وتجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفي؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤدبان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، ويوصلانه، بمعونة من فوق، إلى معرفة نفسه، وإلى الاتصال بالعقل الفعال. وابن باجة يعيب النزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إيه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلي، ويرى الأمور الإلهية فيلذ لذة كبيرة.

(٢) هكذا بتشديد الجيم، فظفر ابن خلكان ج ٢ ص ١٩ ونفع الطيب ج ٤ ص ٢٠٦.

جاءت لإنقاذ البلاد؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف. ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى، ولن يعود؛ فلم يكن يجزئ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشدّدون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهرُوا بأرائهم...

## ٢ - حياة ابن باجة:

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشرّبوا ثقافة الأمم التي يخضعونها، ولو تشرّبوا سطحيًا، فنجد أبا بكر بن إبراهيم - صهر عليّ الأمير المرابط، وكان حاكمًا لسرقسطة مدة من الزمان، يتخذ ابن باجةً جليلاً له ووزيراً، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء<sup>(١)</sup>. وكان ابن باجةً حاذقاً للعلوم الرياضية، ولا سيما الفلك والموسيقى، والطب أيضاً، نظراً وعملاً؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان<sup>(٢)</sup>.

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨م)، بعد سقوط سرقسطة، وألف فيها كثيراً من كتبه؛ ونراه بعد ذلك في غرناطة؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس، ومات فيه في رمضان عام ٥٣٣ هـ (١١٣٨م)<sup>(٣)</sup>؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له؛ ولم تكن حياته، على قصرها، حياة سعيدة - وهو نفسه يحدّثنا بذلك - وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة

(١) فلابد المقيان للفتح بن خاقان طيبة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣.

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن، صحيح النظر. صادق الروية؛ غير أنه شكّله الدنيا حتى اختارته المنية؛ وبشير إلى أنه كان يحب المال ويصرف في وجوه الخيل في اكسابه، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة. على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلابد المقيان، وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه، وهو يبالغ في تعديده رذائله واعتقاداته الفاسدة، حتى إن القارئ لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلابد ص ٣٠٠ - ٣٠٦).

(٣) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر؛ أما المقرئ في نفع الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ

الأخيرة. ولعل ما أثقل قلبه، إلى جانب الفاقة، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية. وما خلاص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى يئسه.

### ٣ - مميزاته:

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي، رجل المشرق الهاديء المحب للعزلة، اتباعاً تاماً؛ وقلَّ ما اشتغل بوضع مذهب، شأنه في ذلك شأن الفارابي؛ ورسائله المبكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة<sup>(١)</sup>. وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء، ثم يستطرد إلى كلام جديد. وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والتنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة. فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها<sup>(٢)</sup>. وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأوّل

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤.

(٢) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لى تقدير ابن طفيل لابن باجة، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة، وكانت له ملكة شعرية عالية، ويروى له شعر رقيق دقيق المعاني، ذكره ابن خلكان وصاحب نفع الطب والفتح ابن خاقان. فمن ذلك:

نظّل في الليل مثل النجم حمرنا  
فقال: إني استمرت اليوم نيرانا

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً  
راودته بتيمير الصبر بعدهم  
وله:

روضة خطر النسيم بها ففاح عيرا  
دامى الكلجوم يوق تلك العيرا  
عان يَهْكَ وهل سألت غيرا  
لهم وصاغ الأتمحوران ثمسورا  
إلا شهقتْ له، فماد سيرا

ضربوا القباب على أقاحى  
وتركت قلبي سار بين حمولهم  
هلا سألت أميرهم هل عندهم  
لا والذي جعل العصور معاطفنا  
ما مري ربح الصبا من بعدهم  
وله:

بأنكم في ربيع قلبي سكان  
بلياً بأقوام إذا استزسروا خاتوا  
هل اكحلتم بالغمض لي فيه أجفان  
فكسلت لما إلا جفوني أجفاناً

أُنْكَانَ نَمَّان الأراك نَقَّسُوا  
ودوموا على حفظ الورداد فظالمنا  
سلوا الليل عني مذ تناءت دياركم  
وهل جردت أسياف برق سماركم  
وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل:-

وهلة في صورة مضطربة؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة<sup>(١)</sup>؛ وقد وجد، في بحثه عن الحقيقة والعدل، شيئاً آخر، وذلك هو اجتماع نفسه المرفقة وسعادة حياته. وعنده أن الغزالي حَسِبَ الأمرَ حيناً، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس. ويرى ابن باجة - خلافاً لهذا - أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله<sup>(٢)</sup>.

#### ٤ - المنطق وما بعد الطبيعة:

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة، في كتبه المنطقية، عن مذهب الفارابي؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه «المعلم الثاني»، والشيء الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة.

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان: متحرك، وغير متحرك: والمتحرك جسمي متناه، وهو متحرك حركة أزلية، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته، لأنه متناه، [وهي غير متناهية]؛ فلا بد في تعليل هذه الحركة التي لا تنتهي من أن نردّها إلى قوة لا تنتهي، أو إلى موجود أزلّي، أعنى إلى العقل. وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بموثر خارج عن ذاتها، وأن العقل - مع أنه متحرك - يمد الجسم بالحركة، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل، وهي متحركة بذاتها. ولم يجد ابن باجة - كما لم يجد سلفه - صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسيّ روحيّ وما هو جسمي مادي طبيعي؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس، وذلك في الإنسان.

---

أقول لنفسي حين قبلهما الردى فسرّغت فراراً منه يسرى إلى ينى  
قضى تحمل بعض الذي تكبره فيه فقد طالما احسدت الفرار إلى الأهنى.

(١) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فارست.

(٢) يجب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن اكتشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذ عظيمًا، ويقول إن هذا الانداز هو للقوة الخيالية؛ ووعده أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال؛ ولكنه لم يفعل - راجع حى بن يقظان ص ٦.

## ٥ - النفس والعقل:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهوى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهوى، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية.

وهذه الصور من أدناها، وهي الصورة الهولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المفارق، تؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يحتاز، في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة، حتى يصير عقلاً كاملاً<sup>(١)</sup> [ويتصل بالعقل الفعال]؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً؛ فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة.

والإنسان بعروجه في درجات متتالية، وترقيته من الجزئي والمحسوس - وتصورها - يكون موضوع العقل - يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان، وإلى ما هو إلهي. والذي يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة<sup>(٢)</sup>، أو معرفة الكلّي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى. وكل إحساس أو تخيل فهو - إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي، الذي يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه - معرفة خادعة. وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس. والنظر العقلي هو السعادة العظمى، لأن كل معقول فهو غاية لذاته. وإذا كان المعقول هو الكلّي، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة.

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل، والتي يتجلّى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة، فقد تستطيع البقاء بعد الموت، وتلقى الثواب أو العقاب. فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل

(١) راجع: hierzu Munk, Melanges, p. 389-409. (المؤلف).

(٢) يمكن أن يفتقد (ص ٥ - ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة «ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري».

العقلاء؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي، وذلك في اتحادهِ بالعقل الفعال الذي فوقه.

وإذن فهذه النظرية، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد، موجودة عند ابن باجة؛ وهي، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدّدت تماماً، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي<sup>(١)</sup>.

## ٦ - الإنسان المتوحّد:

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في العقل؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثّرين في الظلام؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثم هم يزولون، كما تزول الظلال. نعم، إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود، وذلك بأن يصيروا نوراً.

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرويّة، وتنمية العقل حرّة خالصة من القيود. والفعل الحرّ الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرويّة، أي هو فعلٌ يشعر فاعله بنّاية يقصدها منه؛ فمثلاً إذا حطّم الإنسان حجراً، لأنّه عثر به، فهو يفعل فعلاً لا غاية وراءه، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان؛ أما إذا حطّمه لكي لا يعثر به غيره، ففعله إنساني، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥.

(٢) عن ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها، فهو يقول في كتاب تدبير المتوحّد (ص ٣٣٢ - ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن «الإنسان لأنّه من الأسطوانات، تلحقه الأعمال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوى من فوق، ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالغدي والنمو ودفع الفضل والنزول؛ ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمة تلحقه أفعالها، وبعض هذه ضرورية كالإحساس والتبض وبعضها اختياريّة... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصّه... وكل ما يوحد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه، فهو بالاختيار؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية. والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمة من أفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب من مفزع ومثل =

ولكي يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقاً للعقل، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان؛ ويُسمَّى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق «تدبير المتوحِّد»<sup>(١)</sup>. وهو يطالب الإنسان بأن يتولى

« ما يكسر عوداً خدشه، لأنه خدشه فقط، وهذه أمثاله أفعال بهيمية، فأما من يكسر هلاً بخدش غيره، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني»، وإذا فعل الإنسان فعلاً لا لئلا به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن يتفع به، فهو فعل بهيمي بالذات، إنساني بالعرض؛ فإن أكله ليتفع به، واتفق أن كان شهياً عنده، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض؛ «فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الاتصال النفساني فقط، مثل الشهوة أو الغضب أو الخوف، وما شاكله؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر اتفعال نفسي أو أعقب الفكر ذلك، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، وقل ما يوجد للإنسان الفعل البهيمي خلواً من الإنساني؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي، وهنا يوجد الجزء البهيمي يستخدم الجزء الإنساني في تحديد فعله؛ وأما الإنساني فقد يوجد خلواً من البهيمي، وإذا تآزنا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاندا كان النهوض أضعف وأقل.

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية، ففعله بأن يكون إلمياً أولى من أن يكون إنسانياً؛ وهذا يجب أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قد قضى به، والفضائل الشكلية هي تمام النفس البهيمية، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو محروماً أو لم يكن أصلاً، وكان حصوله بكمه وتعمُّراً؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة بالطبع إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي كالسبع والخنزيرى الأخلاق؛ وفكره هذا شر زائد في شره كالغناء المحمود في البدن السقيم... وكل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمي لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقه جسم الإنسان إلا أنه مستيطان بهيمة... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلمى فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويفرد عنهم بأفضل الأفعال، وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يفعل العقول البسيطة الجهرية، كان عند ذلك واحد منها، ويصدق عليه أنه إلمى فقط، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة.

(١) لا أعرف نصاً عربياً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦. وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب. على أن الأستاذ مونك (Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحِّد، احتشد عليه على تلخيص موسى التبروني لهذا الكتاب في شرحه العربي على قصة حي بن يقظان لابن طفيل. ويقسم موسى التبروني

تعليم نفسه بنفسه. على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن يتفنع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة، بل هذا واجب عليهم، متى لقي بعضهم بعضاً؛ فهم يكوّنون دولةً داخل الدولة، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة، بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني؛ وكذلك يتكوّن عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع. ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرّر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أحبّاء لله ، وهو الحق، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان..

---

= كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها: ويتجلى من مقارنة تلخيص مونك والجزء المخطوط الذي عثرنا عليه أن بينهما تطلقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وغموضها أحياناً، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التي ليس لها مقابل مخطوط، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى النربوني، عمل يستحق العناية. وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الهولاني كتاب تفسير التوحيد بما يأتي: أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتفسير التوحيد في هذه البلاد، ولكن هذا الكتاب غير كامل، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب «تفسير التوحيد» للنشر، نقلاً عن مخطوط في اتجلترا، ولا أدري ماذا تم في ذلك. وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في «اتصال العقل بالإنسان». وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢. ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التفسير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. وهو يرسم طبقاً لهذا، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها وهي الاتحاد بالعقل الفعال. ويرجع القارئ إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل.



## الفصل الثالث

### ابن طفيل

#### ١ - دولة الموحدين:

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١م)<sup>(١)</sup> أنه المهدي. وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ - ١١٨٤م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ - ١١٩٨م)، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها وكان مقرها مراكش.

أتى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب، بعد أن كانوا، حتى ذلك الحين، موسمين بالزندقة. وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب التمسكين بالعقيدة الأولى، ولا من جانب المفكرين الأحرار؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف. وكان كل نظر عقلي في أمور الدين، حتى ذلك الحين، أمراً محقوتاً؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا، فيما بعد، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تُزَعَّزَ وألا تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية، وأرادوا أن يُفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً<sup>(٢)</sup>.

وكان للموحدين عناية بالمذاهب الكلامية؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه أبدوا -

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقااضي صاعد بن أحمد الأندلسي، ص ٨١ فما بعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طموس، طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فما بعدها.

يقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية - من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زماناً قليلاً في قصورهم.

## ٢ - حياة ابن طفيل:

فري أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيبي يتبوا منصب وزير وطبيب عند أبي يعقوب، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة. وُلد ابن طفيل في قادس، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس، ومات في مراكش عاصمة الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات؛ فقد كان كَلَفَهُ بالكعب أكثر من حبه للناس، وكان في مكتبة مليكة العظيم يحصل كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته، أو الذي يُرضي ميوله للمعرفة. وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص الذي يُلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف، وقلما كان يكتب. وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس، ولكن ينبغي ألا تقل هذا الزعم على إطلاقه؛ فقد ادعى مثل هذا كثير من العرب، ولكنهم لم يفعلوه.

وقد انتهت إلينا قصائد مما عالجه ابن طفيل من الشعر<sup>(١)</sup>، ولكن كان أكبر همّه، كابن سينا، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق، ليطالع الناس برأي جديد في الكون. وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه، كما كان الحال عند ابن باجة. وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير محصّة؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة: جعل ابن باجة المفكر المتوحد، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد].

## ٣ - حي بن يقظان:

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة «حي بن يقظان»<sup>(٢)</sup>.

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» للمراكشي ص ١٧٢ - ١٧٤، طبعة ليدن ١٨٨١م.

(٢) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية. والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle =

ويتكون مسرح هذه القصة من جزيرتين. يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني، بما تواضع عليه من عرف؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة وتسود ذلك المجتمع في جملة نزعات دُنْيَا، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطي خيالاً لها<sup>(١)</sup>، وأصحابها يدينون بها تدبنا سطحياً.

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتیان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أيسال، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧)، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات. فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية؛ فهو يسائر دين العامة، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم. وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي، وفيه نزعة صوفية، فهو يرحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته، ظناً منه أنها غير مسكونة، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد<sup>(٢)</sup>.

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة، حتى صار فيلسوفاً كاملاً، وكان قد قذِفَ به إلى أرضها طفلاً، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر<sup>(٣)</sup>، وأرضته طبيئة. ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية، كما توصل روينسن [كروسو]؛ ولكن حياً اعتمد على وسائله الخاصة<sup>(٤)</sup> ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه، إلى أن

---

= في مقدمته لتلخيصها، هي بيان كيف يستطيع الإنسان، دون معونة من خارج، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي، ويهتدي إلى معرفة الله، وخلود النفس. فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لسط آرائه الفلسفية. وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه)، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة، ثم لخصها بالانجليزية P. Bronnle ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان: The Awakening of the Soul.

(١) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر ص ٥٣.

(٣) انظر أوائل القصة.

(٤) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه

وصل، على رأس التاسعة والأربعين، إلى الله، أعني بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفتاء فيه. عند ذلك لقيه آسال. ولم يكن حيٌّ يعرف اللغة في أول الأمر؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يفهما مع صاحبه، تبين أن فلسفة حيٍّ وشريعة آسال صورتان. للحقيقة واحدة<sup>(١)</sup>، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً. ولما عرف حيٌّ أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها، لا تزال تسخط في ظلام الخطأ، صحت عزمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة. فعلمته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية، ولم يكشفهم بالنور الكامل؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة، حتى يأتيهما الموت.

#### ٤ - حي وتطور الإنسانية:

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها حيٌّ، حتى وصل إلى كماله<sup>(٢)</sup>؛ غير أنه بما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حيٍّ لو ترك وحده، كما أنشأت الطبيعة، ولم يستمد العون من الجماعة. وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر، وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية، لو لم ينزل عليها وحيٌّ سماوي؛ ويمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية. ولنبّه على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا. فلا يخلو من مغزى قول ابن طفيل إن حياً نشأ في

(١) قصة حي بن يقظان ص ٥٦.

(٢) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعماكانه للحيوان، ولما ماتت الطبيعة التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس، وهده اختلافاً الأشياء وانفائها إلى وجود الصور، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزعه عن المحسوسات، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء، فأنزعج عن العالم المحسوس إليه، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحواس بل بشيء فيه غير الحس، فاهتدى إلى ذاته الشريفة، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبيهاً بالأفلاك، حتى فنى في ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين.

جزيرة سيلان<sup>(١)</sup> - هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم - وهو الإنسان الأول - خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (?). وبعد أن كافح حيًّا للخروج من الطور الحيواني الأول بدفعه حياته<sup>(٢)</sup> وحبه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أول شعور ديني، أسسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب. والقرابة ظاهرة بين صورة حيِّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك<sup>(٣)</sup>. غير أن حيًّا عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حيِّ عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أمَّا قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلًا للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقًا حسنًا؛ ولكن يجب علينا أن نووِّل كلام النبي تأويلًا مجازيًا.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكري الشرق؛ فاتهت إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك<sup>(٤)</sup>. ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية، أو الحقيقة العُلَيَا، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً؛ ونحن وإن وجدنا في حيِّ مثالا يصور الإنسانية في تطورها، لا نستطيع إنكار ذلك؛ وكال الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل الكلي، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء.

- 
- (١) يقول ابن طفيل إن حيا نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.  
 (٢) رأى حي الحيوانات كلبية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخفف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحاً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضفحه الطبيعي بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار.  
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يث أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفتين.  
 (٤) انظر القصة ص ٥٧، ٥٩.

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً والاشتغال بالأمور المادية والصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التي تمتع بها في قصور الملوك من قبل.

## ٥ - أخلاق حي:

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهت إليها حي في أطوار حياته السبعة؛ وابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حي العملية. وهنا تحمل محلّ العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التي كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد. وضع حي لنفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق، عليه مسحة من المذهب الفيثاغوري.

وقد تبين لحي أن الغاية التي يجب أن يتفنيها من عمله هي أن يلتبس الواحد في كل شيء، وأن يتصل بالوجود المطلق القائم بذاته، وهو يرى الطبيعة بخذايرها تنزع إليه. وحي بعيد من أن يرى رأي القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه. وهو يقتصر في المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى<sup>(١)</sup>؛ ويؤثر الفواكه المتناهية في النضج، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها، وأن يحافظ عليها، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته. وهو لا يلجأ إلى التغذي بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع. وشعاره: الاكتفاء بما يقيم الأود، لا ما يؤدي إلى النوم<sup>(٢)</sup>.

هذا هو النظام الذي التزمه حي فيما يتعلق بمطالب جسده المادية؛ أما روحه فهي مرتبطة بالعالم العلوي، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله، وأن

(١) رأى حي أن النبات والحيوان من فعل الواجب، وأن لما كالا نسى إليه، فالتغذي بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها.

(٢) شعاره في مقدار الطعام وأن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع، ولا يزيد عليها، وفي الزمان أنه أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من اللضي في كاله.

يحيا حياة بريئة من شوائب المادة؛ فهو يتمهد النبات، ويحمي الحيوان، لتصير جزيرته فردوساً؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية<sup>(١)</sup>، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عوج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يصبح حيٌ بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء؛ حتى يصير عقلاً صرفاً؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخیالنا<sup>(٣)</sup>.

---

(١) القصة ص ٤٥.

(٢) النزم الحركة المستديرة، فكان يدور حول الجزيرة أو حول يته أو حول نفسه حتى ينفش عليه، وذلك تشبهاً بالأفلاك، وهذا شيء مضحك طبعاً.

(٣) القصة ص ٤٧.

## الفصل الرابع

### ابن رشد<sup>(١)</sup>

١ - حياته:

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) في بيت ورث الفقه كائناً عن كائناً؛ وفيه تمكّن في علوم زمانه. ويروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣م)؛ وخير هذا التقديم له دلالة: فيبعد أن سأل الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه، فاتحه بأن قال له: ما رأي الفلاسفة في السماء: أقديمة هي أم حادثة؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوف وأخذ يتعلّل ويُتكر اشتغاله بالفلسفة؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بأراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميهم؛ عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير. وتعيّن بذلك مصير ابن رشد؛ فكلف بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب<sup>(٢)</sup>.

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) يتولى القضاء في أشبيلية، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل. ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذه لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢م)؛ وبعد قليل تولى القضاء في مسقط رأسه مرة أخرى؛ في منصب أبيه وجده من قبل. غير أن الأيام تنكرت له؛ وحلّ السخط بالفلاسفة؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار. ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن

(١) ليرجع القارئ، إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية، وإلى كتاب مونك (Munk Melanges) وإلى كتاب رينان: Ernest Renan, Averroes et l'Averroisme (ابن رشد ومذهبه).

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ١٧٤ - ١٧٥، طبعة ليدن ١٨٨١م، ويجد القارئ أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان: ابن رشد ومذهبه.



رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة)؛ ومات في مراكش عاصمة المملكة، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨م).

## ٢ - ابن رشد وأرسطو:

حصر ابن رشد جهده في أرسطو؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم؛ فقد بعضها، فلا نعرف عنه شيئاً، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً.

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى، فيطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة، حتى إنه ليستحق أن يسمى: «الشارح»، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب «الكوميديا الإلهية»<sup>(١)</sup>. ويشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفتى بعد بلوغ هذه الغاية.

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً. ويجوز أن يخطيء الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو] فخالقهما في فهمهما، وكان أصح منهما فهماً. وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو، إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان؛ بل كان يرى أن الإنسية، في مجرى تطورها الأزلي، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد، وأن الذين جاءوا بعده تجسّموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول. وستلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان. وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

الاقتراب من العقل الكلي. وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي<sup>(١)</sup>.

وستبين فيما يلي أن الغلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفي، حتى عند ابن رشد، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً. ولا يدع ابن رشد فرصة تغتو دون أن يهاجم فيها ابن سينا؛ وهو، إذا وجد المناسبة، يردّ على الفارابي وابن باجة، وإن كان قد استفاد منهما الكثير. ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون.

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السلطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما.

### ٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة:

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصين لمنطق أرسطو؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق<sup>(٢)</sup>. وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغريبها؛ فمثلاً يعدّ ابن رشد «التراجيديا» مدحاً، و «الكوميديا» هجاء<sup>(٣)</sup>؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة<sup>(٤)</sup> ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية، وهكذا. ولم يكن لابن رشد، بطبيعة الحال، أي معرفة بالعالم اليوناني. وقد نتجاوز عن هذا، لأن ابن رشد لم

(١) يجد القارئ اعجاب ابن رشد بأرسطو، وتظميمه له، في مقدمة كتاب الطيبة، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت. إنظر كتاب رينان: ابن رشد ومذهبه، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) انظر هامش ص ٣٩٨ م ٤٤.

(٣) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فرنسة ١٨٧٢ ص ١، ٧، ٨.

(٤) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن منفردة.

تيسر له معرفة ذلك العالم؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده.

وابن رشد يجري على سُنَّة أسلافه، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات. وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربي، وإن جاز له، في شرح القواعد العامة، أن يعتمد على أمثلة من كلام العرب وأدبهم؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية، لأن العلم هو معرفة الكلّي.

والمنطق يمهّد السبيل أمام معارفنا، حتى ترتقي من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة. أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس، متعثرين في الضلال؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة، كل هذا يقعد بهم عن الكمال. غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة تيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة. والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عبثاً؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد. والحقيقة موجودة؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عبثاً ما تكهّن قلوبنا من الشوق إليها. ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة، بل يحسب أنه استطاع أن يطلع على الحقيقة المطبقة؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها، كما فعل لِسْنَج<sup>(١)</sup> Lessing

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير. نعم، هو يعترف بأن في الدين حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي)؛ ولكنه ينفر من علم الكلام، لأن هذا العلم يريد

---

(١) يقول لسنج: «لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة... وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي إليها؛ ولا تنمو ملكات إنسان بامتلاك الحقيقة، بل بالبحث عنها؛ وكاله المترايد ينحصر في هذا وحده. بل إن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والغرور. ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها، وإن أخطأناها دائماً، ثم غيّرني، لسايرت إلى اختيار ما في شماله، وقلت: «يا أبلها! رحمتك! إن الحق الخالص لك وحده». مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١، طبعة ليزنجر ١٨٥٩..

يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمنهج. ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا، فيما بعد، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمي إلى إعطاء الناس علماً، وإنما يرمي إلى إصلاحهم؛ وليس غرض الشارع، في رأيه، تلقين العلم، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة والأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلم السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع.

#### ٤ - العالم والله:

وأكبر ما يُميز ابن رشد عن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصويره للعالم، على أنه عملية تغير وحدث من الأزل، تصوراً لا كس فيه؛ والعالم في جملته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية، لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه.

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداها عن الأخرى إلا في الذهن. والصور لا تنتقل في المادة المظلمة، كما تطوف الأرواح الخفية، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور. والصور المادية، التي هي كالقوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة، فيجوز أن تُسمى إلهية. وليس هناك وجود من عدم، ولا عدم بعد وجود؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله.

على أن الموجودات مراتب، بعضها فوق بعض، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة (المفارقة). والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل. ثم إن الصور في مجموعها، من أدناها، أعنى الصورة الهولانية، إلى أعلاها، أعنى الذات الإلهية، التي هي الصورة الأولى<sup>(١)</sup> للعالم، تؤلف سلسلة واحدة متصلة، بعض أجزائها فوق بعض..

وإذا كان التغير، داخل نظام الكون، أزلياً، فإنه يستلزم حركة أزلية؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي. ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩، طبعة مدريد ١٩١٩.

آخر نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلٌّ متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم، محرك له منذ الأزل. وهذا الموجود، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام البديع، خالق بأن يُسمى موجد العالم؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به.

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول، أي الإله، وماهية عقول الأغلاك هي أنها فكر، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها. والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً؛ فالوجود فيه هو عينُ الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات، بل هما موجودان في الذهن فقط، شأنهما شأن سائر الكليات.

والفكر يتزعزع الكلّي من الجزئيات دائماً. والكلّي، وإن كان في الجزئيات طبيعةً فاعلة، فهو، من حيث هو، موجودٌ في الذهن فقط؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة؛ أما بالفعل فهو في الذهن، أي أن له في الذهن وجوداً أكمل، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات.

وإذا سأل سائل: هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات، أو هو يعلم الكليات فقط؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك<sup>(١)</sup>، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به؛ والله هو المبدأ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء، هو نظام العالم، وملتقى جميع الأضداد، وهو الكل في أسمى صور وجوده. ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة.

## ٥ - الجسم والعقل:

ونحن نعرف نوعين من الموجودات: أحدهما متحرك، يحركه غيره؛ والآخر محرك،

(١) يعلم محدث. انظر «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١، ٢٩، فهو يسط هنا رأي المشائين ويقره.

وهو في ذاته غير متحرك. وبعبارة أخرى، من الموجودات ما هو مادي، ومنها ما هو عقل.

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود، وهي مراتب بعضها فوق بعض؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلتْ بساطتها. وكل العقول تعقل ذاتها، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى.

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات، وفي العقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هوى وصورة. وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفصال، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذي يعقلها.

والمادة تفعل، أما العقل فإنه يقبل؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز، مراعيًا العقل الإنساني خاصة.

## ٦ - العقل والعقول:

وابن رشد يجزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتملق الصورة بالهوى، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد. وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها.

أما في علم النفس الحسي فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره. ولكنه في نظرية العقل يباين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يفتن لذلك<sup>(١)</sup>. ورأيه في العقل الحيواني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد، هو رأي خاص به. يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوٍ للتخيّل المتردد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص. العقل الحيواني أزلّ لا يعتره الفناء،

(١) انظر كتاب ابن رشد وملعبه لربنان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطبعة للتقدم ذكرها.

شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال. وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات، ويطبقه عليه، متابعاً في ذلك لثامسطيوس، من غير شك.

فالعقل الهولاني عنده جوهر أزلي. أما استعداد الإنسان أو قوّته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفناؤه. أما العقل الهولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني.

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهولاني) لا يزال فيها بعض الغموض؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والعقل الفعّال يجعل الصور التي تتخللها النفس معقولة، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات في ذاته. والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين الحبيين الخفيين. ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة، ويكون أيضاً مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته.

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية. وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد. ولا بد، ضرورة، أن يظهر فيلسوف على الدوام - سواء أكان أرسطو أم ابن رشد - في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة.

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه؛ ولكن هذا العقل، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني، فهو قديم غير متغير، كالعقل الفعّال، الذي هو عقل الفلك الأخير<sup>(١)</sup>.

## ٧ - نظرة إجمالية:

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره: وأولها قوله بقدّم العالم المادي

(١) يحسن بالفارسي أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه، فهو أوفى ما كتب عنه، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية.

والعقول المحركة له؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية، أو للخوارق، أو نحوها؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن.

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بعقول مستقلة للأفلاك، هي في مرتبة دون مرتبة الله، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ. ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك، كما فعل أسلافه، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص، بل هو اختلاف بالنوع. كان غرضهم الوحيد، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه، هو أن يعلّلوا الحركات المختلفة؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الذات الإلهية، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية. ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلي هو الذات الإلهية. لم يقل ابن رشد بشيء من هذا، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه، كان ذلك ممكناً. ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام. وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادي (Materialism) ما يؤيده في مذهب ابن رشد، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً<sup>(١)</sup>، على نحو ما فعله ابن رشد، قد يسوّغ له أن يسمى العقل ملكاً [ويعتبره إلهاً]؛ وما ذلك إلا بفضل المادة.

وأياً ما كان فابن رشد مفكر جريء، منطقي، لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكراً مبتكراً؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية، وكان لا بدّ له، بحكم عصره ومنصبه، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع؛ ولنتكفّر بالقليل من الكلام في ذلك.

## ٨ - فلسفة العملية:

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد، وهو

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦، ٥٣ - ٥٤، ٦٩.



يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم، وهذه محمداً في أخلاقه. يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماء، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال. وفلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف سياسة أرسطو)، ويلاحظ بمتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره ويؤسّر يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه، كأنها نبات أو حيوان أليف، لمجرد متاع فاني، يمكن أن توجّه إليه جميع المطاعن، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها<sup>(١)</sup>.

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير، لأن الله أمر به، وإن الشرّ شرّ، لأن الله نهى عنه؛ فيخالقهم، ويقول: إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته، أو بحكم العقل. والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية؛ وينبغي بالطبع ألا يكون مرجعاً الأخير إلى عقل الفرد، بل إلى ما تملّيه مصلحة الدولة.

وإن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسي؛ هو يعظّم الدين لما يرمي إليه من غايات خلقية؛ وهو في نظره أحكام شرعية، لا مذاهب نظرية؛ ولذلك لا يفتري ابن رشد عن عبارة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا في الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا أوامره طائعين. وهو ينحى باللائمة على الغزالي، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير في مذهبه الديني، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر<sup>(٢)</sup>.

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب، كما هو؛ وما في الكتاب حقّ، وهو يُلقي في صورة قصص، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار. ومجاورة العامة ذلك شرّ لهم؛ ففي القرآن مثلاً دليلاً على وجود الله، يبيّن لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان وهذان دليلاً ينبغي ألا نزرعهما، كما لا يصح أن نتأوّل نصوص

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) فصل المقال ص ١٧ - ١٨، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢، ٧٣.

الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا تقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهاني الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك<sup>(١)</sup>.

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤولوا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميّه على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للعامة إلا ما هم متهيئون لفهمه<sup>(٢)</sup>. وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذي يرمي إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود<sup>(٣)</sup>.

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ - ٤٩، ٨١ - ٨٥.

(٢) فصل المقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ - ٢٣، ٣٠. كشف مناهج الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل المقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا النحو: الفلسفة هي النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات، والنظر فيها بالعقل، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن (فاعصروا يا أولى الأبصار) أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض)... «واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرقه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى: «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض». ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر، وهو المنطق بأقسامه، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات، ومن النظر فيها، أي أن يدرس الحكمة، إن كان أهلاً لذلك؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع.

فإذا اعترض محرض على القياس العقلي بأنه بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهي وأقواعه استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة. ويعتقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة لثبوت جواز المنطق ويقول: «إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبوتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص».

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكاراً للدين، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن  
يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب،  
كما حاول إخوانهم في المشرق، أن يتتهدوا الفرص، فلم يقرّ لهم قراراً حتى أنزلوا  
الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين..

---

=وبما أن الشريعة الإسلامية حتى وبما أنها أوجبت النظر للعقل المؤدي إلى معرفة الله وفنا  
معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن  
الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا أدى النظر العقلي إلى ما يخالف ظاهر الشريعة  
أولناها على قانون التأويل العربي. فالحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان  
بالطبع المتحابتان بالجوهر والفريضة.

## البَابُ السَّابِعُ خاتمة

### الفصل الأول

#### ابن خلدون<sup>(١)</sup>

١ - أحوال عصر ابن خلدون:

لم يكن لفلسفة ابن رشد، ولا لشروحه على مذهب أرسطو، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية. ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع، [يواصلون فلسفته]. وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية، كل منهم في معزل بعيد عن صاحبه، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة، أو في مجرى الحوادث.

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع، وصارت أسبانيا، مثل أفريقيا، داخلة تحت حكم البربر. ووصلت الحال إلى ساعة حرجية: فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد، وإما أن يزول منها. وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو، بل لمحاربة بعضهم بعضاً، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية، وبين أهل هذه الطرق،

---

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون؛ ولد بطنس عام ٧٣٢ هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ (١٣٣٢ - ١٤٠٦م)؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف، ومهما يكن من حمله على العرب في المقدمة، فله ما يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والموى. وهو مفكر إسلامي عبقري، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم. نشأ ابن خلدون في عصر ثورات وثقلايات سياسية لا تنقطع، فخاض غمار السياسة، متعرضاً لثقلاتها، حتى بلغ الخامسة والأربعين، وقد ملّ ثقلاتها، وعلمت آماله فيها، فرغب عنها إلى العلم والدرس، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما. ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته، وبصرته بتجاوب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف.

على الأقل، نجا القليل من الآراء الفلسفية. ولما وجّه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته، انتدب عبد الواحد، خليفة الموحدين، ابن سبعين<sup>(١)</sup> وصاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها. وقد فعل ذلك؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين. ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفي، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها. ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتاباً كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك.

## ٢ - حياة ابن خلدون:

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر، في دويلات الطوائف؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها ظهر الرجل الذي حاول أن يكشف قوانين تكوينها، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفي جديد، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ<sup>(٢)</sup>؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ، في أسرة من أشبيلية.

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن البراعم الأشبيلي، وهو فيلسوف صوفي، وتوفي بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩م)؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الأسبوية S.

VII, t. 14 P. 341.

(٢) ينوه فون كريس في كتابه: *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 بظهور هذا الفكر المستقل في عصر انحطاط عقلي، ويضعه على راس مؤرخي الشرق، لا لكتابه التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب، بل لأنه عنى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) فكان مخترعاً له مؤسساً؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة، ولحياة الملوك، بل باعتباره يائلاً لتطور الشعوب العقل والمادي، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) و مؤرخاً متفلسفاً *Geschichtsphilosoph* (ص ٣، ٢١، ٢٣، ٢٦)، ويعلمه فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث. *Von Wesendonk, Erwin Rosenthal: Ibn Khalduns Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert Gedanken uberden Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, Munchen 1931.* ومحصل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث، وأنه اقتصادي مبتكر، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً.

حصل ابن خلدون علومه في تونس، ثم درس الفلسفة، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق. وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لمهده، اشتغل بخدمة الدولة حيناً، وركب الأسفار حيناً آخر؛ وكان في هذا كله رجلاً قوي الملاحظة. وتقلد الحجابة<sup>(١)</sup> لكثير من الأمراء، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي<sup>(٢)</sup> في أسييلية، وحضر أيضاً في بلاط تيمورلنك<sup>(٣)</sup> في دمشق؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦م، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا.

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه.

### ٣ - الفلسفة وتجربة الحياة:

لم يفتح ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة. ولو أنه كان أكثر تهيوماً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)<sup>(٤)</sup>.

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، «ويخلق ما لا تعلمون»<sup>(٥)</sup>. وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا

(١) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء، وكان الواسطة بين الملك والرجة.

(٢) انظر كتاب «ابن خلدون» للأستاذ محمد عبد الله عنان ص ٣٩.

(٣) نفس المصدر ص ٨٢.

(٤) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسي النزعة (مقدمة ص ٥٣٦، ٩٥٣)؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانهى إلى أن المعاني العقلية ما هي إلا ألفاظ، وهو مذهب الإماميين أو الفطحيين. ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصنعة المنطقية كما سيأتي.

(٥) مقدمة ص ٥٠٣ - ٥٠٤، ٥٩٢، ٥٩٥.

تتسنى إلا بالمشاهدة<sup>(١)</sup>؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب. ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية؛ ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه، ويعنى بتجميعها.

والنفس بفطرتها خلّو من المعرفة، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس، وعلى التصرف فيه. وكثيراً ما ينشأ الخدّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير، كأنه إلهام<sup>(٢)</sup>؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري. والمنطق لا يولد المعرفة، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيّن كيف نصل إلى المعرفة؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل، وما يشحذ من أذهاننا، ويعتنا على الدقة في التفكير. فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريق من الأكفاء يُندبون لذلك؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة ويستطيع فحول النظر أن يستفوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم<sup>(٣)</sup> وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير؛

(١) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية منسجمة، فالناطقين بينها غير يقيني لأن اللادة قد تحول دونه، «واللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدلّله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية]» (مقدمة ص ٥٩٢).

(٢) مقدمة ص ٦١٣ - ٦١٤.

(٣) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طيبة فطرها الله، وفيها «مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا»، بأن تصور طرفي المطلوب، «فيلوح لما الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر»؛ والصواب عنده ذاتي لما، والخطأ عارض؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية، تصفه لتعرف سداه من خطئه، ولهذا يستغنى عنها فحول النظر «مع صدق البية والتعرض لرحمة الله»، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب، أن يتركها جملة، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي، مسترضاً للفتح من الله، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر. نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي، وهو يفصح هنا عن رتبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتأمل لا من طريق الاستدلال واستعمال عبارات: فتح، وإشراق وتعرض لرحمة الله، أليس يدل على العلم اللدني الذي يقول به الصوفية؟ والصحيح أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صفة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية، ويود أن يطلق المجلس من قيوده ليدرك الحق مباشرة من غير طرق المنطق =

هو محارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية<sup>(١)</sup>. وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup> بمبادئ الدين البسيطة؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي، وربما يكون لاعتبارات سياسية. ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطنع بالأفلاطونية الجديدة. وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية - ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار - وكذلك توارب أسلافه من أهل الشرق، ولا سيما المسعودي.

#### ٤ - فلسفة التاريخ، النهج التاريخي:

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو<sup>(٣)</sup>. والفلسفة، كما يقول الفلاسفة هي علم الموجود من حيث صدره عن علله؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها<sup>(٤)</sup>.

ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون. ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين. في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها، ويمكن كشف عللها؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح في هذه المهمة الأخيرة، في البحث التاريخي - أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها، ومن كشف قوانينها - يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة<sup>(٥)</sup>.

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع، ولا بالتظاهر والزهو، ولا بالمنفعة العامة، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به في الإقناع، أو ما أشبه ذلك<sup>(٦)</sup>. ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة

---

= التي قد تحدث شتاً وارتباكاً بحجب الحقيقة. (مقدمة ص ٣١٣).

(١) يعقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلاً في المقدمة.

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد متعلها.

(٣) المقدمة ص ٤٢ - ٤٣.

(٤) المقدمة، فصل لإبطال الفلسفة ص ٩٣.

(٥) المقدمة ص ٢ - ٣.

(٦) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطأ، بما قصد إليه من استمالة =



العليا، فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيع والهوى. وأكبر القواعد في منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول<sup>(١)</sup> - أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة، أو أنه في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة. وإذا سلمنا بوجهان الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي، وذلك أننا إذا عرفنا شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً؛ بل إن ذلك ليمكّننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل. فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته<sup>(٢)</sup>، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء<sup>(٣)</sup>.

---

= الجمهور إلى رأي أو صلحهم عنه، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢).

(١) انظر المقدمة ص ١٠٧.

(٢) يكرر ابن خلدون أن «للممران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتعمل عليها الروايات»، ويوصي بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان، والاستحالة، والقياس على ما يلحق للمجتمع البشري بمقتضى طبيعته. وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»: هي قانون السببية، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة الممران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن «من الغلط الخفي الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار»، لأن أحوال الأمم متغيرة، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدي على جميع الأخبار، فقد اتبته إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه، هي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة وال ضبط. ومنهج ابن خلدون في جملة نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة، إذا كانت مما تنبأه طبيعة الأشياء؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة الممران يقع بالفعل؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ - ٤، ٣١، ٤١).

(٣) مقدمة ص ٩، ١٠.

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث، وهو إما يكون صحيحاً في الجملة؛ أما عند التطبيق على الجزئيات، فهو خاضع لقيود كثيرة، إذ لا بد من تأييده بالوقائع.

## ٥ - موضوع علم التاريخ:

والآن فما هو موضوع علم التاريخ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية<sup>(١)</sup>؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين، وكيف يجدون في حياة الحضرة والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة، وكيف يأتي عليها وقت الزوال.

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تنقلب في صور مختلفة، بعضها بعد بعض، وهي: حالة البداوة والتنقل، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة<sup>(٢)</sup>. وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية<sup>(٣)</sup> (بدواً متقلبين كانوا، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام، أم كانوا زُرّاعاً). والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم، فتنشأ القبيلة، وتؤسس لنفسها مدينة. وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانغماس في الشهوات؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة في التحضر، يترفعون عن العمل، ويتخذون من يعمل لهم، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض، لأن جاة

(١) مقدمة ص ٣٨، ٤٢.

(٢) يذكر المؤلف كلمة: Stadistaat وهي المدينة التي تكون دولة، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة، ولكن هذا بعيد عن رأي ابن خلدون.

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم وإما هو باختلاف غلثهم في الماشية وهو بين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤).

أصحاب الجاه، وتعلق من تحتهم إياهم، ودفع أهل الجاه الضر عنهم، كل هذا يفيد الرخاء واليسار<sup>(١)</sup> ..

لكن الإنسان، في هذه الحال، يتكل على غيره. وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً، فتشتد وطأة المكوس، ويمم الفقر الأغنياء المسرفين ودفعي المكوس جميعاً؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس<sup>(٢)</sup>. ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم، ثم يفسد الدين في نفوسهم، وتنكسر سورة العصبية وتتحل عروة الدين، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة، بإرادة الحاكم، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتفاض وتحلل.

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ، شعب فيه عصبية القوية، فينقض على المدينة التي أنهكها الترف، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة.

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت: ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس؛ أما الأخير فإنه يهدم؛ وعلى هذا المدار تجري المهنات كلها<sup>(٣)</sup>.

(١) يعتقد ابن خلدون في مقلته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق؛ والجاه عنده هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من بناء جنسهم بالأذن والمنع والتسلط بالقهر، ليحملهم على دفع مضارهم، وجلب منافعهم، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه فيد عالية وعزة احتاج طلبة إلى التملق والخضوع، ولذلك يصير المتخلقون بالترف والشتم إلى الفقر، وينزل كثير من العلية، ويرتفع كثير من السفلة، ولا يزال الترف يمد بأهله منه حتى تنقرض الدولة، وهو أمر طبيعي.

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة ويؤسهم، كما نشاهده في المدن الكبرى، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الثالب في مدن صغيرة، وكان يُعجب بالقاهرة من بُعد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف).

(٣) مقدمة ص ١٥٢، ١٨٧.

## ٦ - خصائص مذهب ابن خلدون: (١)

ويرى أوجست مولر (August Muller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر من الميلاد، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد (٢): لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألّفت من قبل، وهو كثيراً ما يخطئ في التفاصيل، حينما ينقد ما ينتهي إليه من أخبار، مستعملاً في نقدها نظريته؛ ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة؛ وهي في مجملها عمل عظيم مدهش (٣).

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق؛ فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جدية بمكان بين الآثار الفنية؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي. فمثلاً كانوا يعلّلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية، مع وجودها منذ الأزل، بالاستناد إلى حوادث أولية، كالزلازل، والطوفان ونحوها. ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحقّقاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض. ثم جاء ابن خلدون، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين علّله القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث، وتقريرها مؤيّدة بالأدلة المقيّعة، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع (٤). وهو يرى أن للمدينة ولل عمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما في تطوره. وهو يبدأ يتلمّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات

(١) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابهما في بيان مكافئة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومكانته في الأبحاث الأوروبية.

(٢) يقر ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٥، ٣٦.

(٣) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه: كتاب العبر وديوان البدأ والخير في أخبار ملوك العرب والمجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

(٤) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كريبمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦.

لا بد أن تنتهي إلى علة أولى، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله <sup>(١)</sup>. وهذه النتيجة معناها، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة. ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي؛ وابن خلدون، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد، لا يشير إلا لمسائل الكبرى ولا ينوّه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال. وهو يرجو أن يأتي من بعده، فيواصلوا أبحاثه، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم الميّن <sup>(٢)</sup>.

(١) انظر مقدمة ص ٥٠٢.

(٢) انظر ختام المقدمة.

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة، فليس يحسن أن نمضي من غير أن نرين رأي ابن خلدون في الفلسفة التي انتهت إليه، ثم نرين نظريته التي ابتكرها في العصبية، وفي أطوار الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها، ونذكر الأسس المنوطة التي تقوم عليها الدولة بمقدار ابن خلدون فصلا في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد متعلقاتها، فيقدم لذلك بالتحريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقي في تعريف الكون، وترقيتهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل، وقياسهم العالم الساموي على الأرضي، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) «أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع، لتمييزه بين الفضيلة والذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للملوم بغيره... وأن الجهل بذلك هو الشقاء سرمدي، وهذا عندهم هو معنى النعم والمذاب في الآخرة، إلى خبط لهم فيه تفاصيل»، وهو بمعنى في إبطال منهج الفلاسفة على أساس منطقي متين: فأما عن العلم الطبيعي فهو بين تصور منهجهم المنطقي فيه، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية، وهو متشخص، ولعل في المواد ما يمنع من مطلقة المعنى الكلي للخارجي الشخصي؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ - ٤٠٣ مما تقدم). ويكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الألهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل كوت Comte و كانت Kant، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه الروحانيات، وهي ليست مدرّكة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ - ٤٠٤ مما تقدم)، ثم يؤيد ما يذهب إليه، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، بما وصله عن أفلاطون في هذا المعنى... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، وأن الشقاء في الجهل بها، فرّق بين إدراك للنفس من طريق آلات الجسم، وإدراك لها من ذاتها، واتهمى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي تنتج من الإدراك الأول، لأن البراهين والأدلة من=

== المدارك الجسمانية، وهذه بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. وبعد أن يسخر من الماكفين على كسب الشفاء والإشارات والنجاة وغيرها، يتوقفون من براهيها ويستكثرون بذلك من المحبب والمولع دون الحقيقة، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد. ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية، وزعته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية؛ ومول الصوفية على إimate القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها. ثم يبين لمن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء تبتهج بها في هذه الحياة كما يبتهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة.

ولعل هذه الحملة التطهية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة صُربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون.

نظرية العصية: وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول وأغلاها، وأبدعها بما شاهده من أحوال الأمم، وهي نظرية العصية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit).

عنى العصية: والعصية كما نستطيع فهمها من مقالة ابن خلدون (ص ١٤٣) هي نعمة الإنسان على من يتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو نصيبه هلكة... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتحام بالنسب، وما يترتب عليه من رحم، أو الجيرة أو الحلف والولاء؛ والباعث عليه هو الغضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه؛ وهذه النعمة تكون واسعة، أساسها النسب العام في القبيل بأسره. وتطبق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة، وهي في الحالة الثانية أشد لقرب اللحمة (ص ١٤٦).

العصية وقوة الدفاع: ولما كان الباعث على العصية هو النعمة على من يتسب للإنسان والغضاضة من وقوع الضيم به، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول: «ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصية وأهل نسب واحد. إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصيته أهم» (ص ١٤٢). فالعصية أساس التضاد والشوكة أما المفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نعمة على صاحبه، ولما كانت سكنى الفقار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقرى على سكتها إلا أهل العصية، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى إلى القتال فقدموا، دليلا على ضعف عصبيتهم، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في إتباعهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصية.

العصية والرياسة: ولما كانت العصية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب، والتغلب أساس الرياسة، فالرياسة لا تزال لأهل العصية القريبة حتى يتلبس عليها غالب، وكما أن المربيع لا تظهر فيه إلا خاصة الناصر الغالب، فالرياسة لأهل العصية الغالية، ورياسة أهل العصية لا تكون في غير نسبهم. والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز.

العصية والمثلث: يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤، ٢٠٥ - ٢٠٦)، إن الناس لا تستقيم أمورهم =

= فوضى، فلا بد من الحاكم ليتزعزع بعضهم عن بعض، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر، والتغلب أساسه العصية فالملك غاية العصية، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له على تابعيه قهر. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصية يطمح للرئاسة، فإذا بلغها طمع في التغلب والقهر، أي إلى الملك، والعصية تسمى للتغلب على عصيات القبيل، ثم تطمح في التغلب على حصيات أخرى بعدها، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكافئ بقرتها قوة الدولة، فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمر من يدها، وإن لم تكن الدولة في هرمها، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصيات، فتتظمتها الدولة في أولياتها، وذلك ملك دون الملك المستبد؛ فالملك هو غاية العصية. وإذا بلغت العصية غايتها حصل للقبيل الملك، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسهه الوقت، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله فيها أمره، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانغماس في النعيم بعد تغلب لم يكمل، ومنها مذلة القبيل واثقياده لغيره، فهو مما يكسر سورة العصية، ومنها المخارم والضرائب، وهي ضميم تأباه النفس، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصية.

وما دامت العصية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانغماسه في الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر، وهكذا حتى تنكسر سورة العصية فيها أو يفتنى سائر عشائرها. غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال، وإذا استقرت الدولة، ولستات لها الأئنة واستقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك، ورسخ في نفوس الناس دين الانقياد لهم، فقد تستغنى الدولة عن العصية، وهنا تستظهر الدولة بالموال الناشئين في ظل العصية (ص ١٧١)، كما فسدت عصية العرب لعهد المتصم، فاستظهروا بالموال من الترك والعرب والديلم وغيرهم. وإذن فبالعصية قيام الدولة، وحفظ قوتها، وحماتها.

العصية والدين: ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة، من غير عصية لا تتم، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالخوارق لا بد لهم من العصية وفي الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه». وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصيتها، لأن الدين يقضي على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة.

الأسس المعنوية للدولة: ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نرين رأي ابن خلدون في القوى المعنوية للدولة، ويقول فون كريبز إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية والقوى الأدبية هي: العصية والدين، فالعصية تحفظ تماسك أفراد المجتمع، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقائها؛ وعلى العصية في الأهمية الدين، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح. ولكن كثرة القبائل ذات العصية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء، ولأن كل عصية تكون منعة لأصحابها، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣)، وإذا انصرفت إلى الحق انحلت وجهتها قتل الخلاف، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق، لأن الدين يوحد الشعور ويقضي على التحاسد =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق؛ ولكنها لم تتحقق على أيدي المسلمين. وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه، فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه. ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وسلاستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج في كتبه..

---

#### مبين العصبية.

ونستطيع أن نلقي نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ للملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريبز:

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان، فتنشأ الأسرة والقبيلة، ثم تغلب قبيلة. وتنشأ الرابطة والملك، وتتغل القبيلة من حياة الطعن إلى حياة الإقامة، أي تنشأ مدينة؛ ثم تأخذ بالتفرد الذي يصحب حياة الحضارة، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى ينفذها. فالحضارة نهاية تطور المدنية. والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع لأتوف المنافسين، وما ينتهي إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك، مما تنزع إليه طباع البشر، ولا يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة، وما يعرض في ذلك من فساد الأخلاق وسائرة الشهوات، وزهاب خلق السالة والشجاعة، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتى شعب قس في يستولي عليها؛ فالحضارة غاية العمران، وهي مؤنة بفساده.

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن للدول زمناً محدوداً لا تتعداه، إلا لعارض كقلة المطالب والمهاجم؛ ولما كان محدود لا تتجاوزه. ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو، وأثر حياة البداوة في نفوسهم، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم، موضوعاً شيقاً، وكما يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث.



## الفصل الثاني

### العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى

#### ١ - الموقف السياسي، اليهود:

الغنيمة للمتصرف؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمال غنائات البربر؛ وكَم من فارس نصراني قضى «أيام العبادة التسعة» مع حسناء بربرية. ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية واللذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية، وبدا علم العرب عروساً خلافة في نظر كثير من المتعطشين للمعرفة.

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة.

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُثَلَّة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب، وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يؤخذ من الكتاب المنزل.

وأخذ اليهود يحظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين، بل نالوا الحظوة عندهم. ولكن مكاتبتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة. وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة.

## ٢ - بالرمو وطيطة:

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في نقطتين: إيطاليا الجنوبية وإسبانيا؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich, II) في بالرمو، وبذلك جُعِلت في متناول اللاتينيين. وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجماتٍ لكتب فلسفية، بعضها مترجم عن العربية، وبعضها أيضاً عن اليونانية.

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً؛ فكان في مدينة طليطلة عندما فتحها النصارى، مكتبةً عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة، من حيث هي مركز للثقافة، أقصى البلاد النصرانية في الشمال. وهنا نجد المستعربين واليهود - وقد تحول بعضهم إلى النصرانية، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان، يعملون جنباً إلى جنب. وتعاون رجال من جميع البلاد؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus وجنديساليئوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي)، وجيرارد الكريسوني Gerard von Cremon (١١١٤ - ١١٨٧) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ - ١٢٤٦م).

ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال؛ ونستطيع أن نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم. وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فهمها من صعوبات؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية، ولكنهم غيروا منها، فبدت كالمسوخ. كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يُفسر معه تعرُّفها. وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فُتحت عليهم أقلَّ من ذلك.

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية

خطوة خطوة، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢). وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس، ثم انضمت لذلك كتب المنطق وما بعد الطبيعة. وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار. وقد عرفوا الكندي، واشتهر عندهم طيباً ومنجماً؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً، إذا قيس بتأثير ابن سينا: ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقي أثراً وأدوم مدة.

### ٣ - العرب في باريس:

والآن نستطيع أن نتساءل: ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في العصور الوسطى؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما نقصده في هذا البحث الخاص، وهي عمل قائم بذاته، يتطلب مشقة المكوف على قراءة مخطوطات كثيرة، لم أقرأ شيئاً منها. ونستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد انكشف للنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيان جديداً: فمن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل مما كان عندهم من قبل؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأن قصير الأجل، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها. أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى - بعد قراءتهم لمؤلفات العرب - ولا سيما ابن رشد، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً، فاعتبروها الحقيقة العليا. ولم يكن بدّ من أن يفضي هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة، أو إلى إحراج ومسايرة بينهما، بل كاد يؤدي إلى إنكار العقائد الكسبية. وإذن فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكسبية في العصور الوسطى حافزاً من ناحية، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى؛ لأن علم الكلام

والفلسفة لم يستطيعوا أن يسيروا في العالم النصراني مستقلين، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه، كما قد حدث ذلك عند مفكري الإسلام. ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية، [حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن]؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة أخرى، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة].

وحينما بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطبغت علوم العقائد عند النصراني بصبغة أفلاطونية جديدة، تمازجها صبغة أوغسطينية. وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيين إلى القرن الثالث عشر. والنزعة الأفلاطونية الفيثاغورية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه. وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول. أمّا كبار الدومنيكان، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قرّرا مستقبل النظريات الدينية، فقد أخذوا بمذهب أرسطو طاليسي معتدل على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابي، ولا سيما مع ما عند ابن سينا.

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيمٌ مصدره ابن رشد، وكان ظهوره في باريس، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد. وفي عام ١٢٥٦م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse معارضاً لابن رشد؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مهاجماً أتباع ابن رشد؛ وكان زعيمهم سيجر البرابنتي Siger von Brabant (نبح منذ ١٣٦٦م)، وهو عضو كلية الآداب في باريس. ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية. وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر، وينقد القديس توما، ولكنه نقدهما في احترام كبير. وهو يقرّ بالخضوع للوحي، ولكنه يرى أن العقل يؤدي ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته، كما شرحها ابن رشد، في النقط المثبتة. على أن مذهبه العقلي بما فيه من دقة لم يؤرض علماء اللاهوت، فتعقبه رجال التفيش؛ ويظهر أن ذلك كان بإيعاز من الفرنسيين، ولعلمهم أرادوا

بذلك ايضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يتمسك به الدومينيكان. فمات في السجن في مدينة أروفييتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤ م. ومن الجائز أن دانتى لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر، فوضعه في الجنة ممثلاً للعلم الدنيوي.

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية العظيمان، فقد لقيهما دانتى في رواق الجحيم، مع عظماء اليونان والرومان وحكمائهم؛ وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية مثل دانتى بعين الإعجاب..

## فهرس الأعلام

ابن خلكان: ٩٨، ١٦١، ١٦٥،	(١)
١٦٦، ٢٠٥، ٣٠١.	إبراهيم (عليه السلام): ٣٢، ١٣٧،
ابن الراوندي: ٤٠، ٢٥٥.	٣٢٥.
ابن رشد: ٥٢، ١٥٣، ٢٣٧، ٢٦٤،	إبراهيم بن يسار (أبو إسحاق): انظر
٢٦٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٩٣،	النظام.
٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٢٧،	إبراهيم مذكور: ١٦١.
٣٣٣، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤.	أبسال: ٢٢١، ٢٣٠، ٣١١.
ابن سبعين: ٣٢٨.	ابن أبي أصيبعة: ٣٤، ١٢٥، ١٢٧،
ابن سينا: ١، ٥٧، ٨٠، ١٤٧، ١٦١،	١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢،
١٦٢، ١٦٧، ١٨٦، ١٩٧،	١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٧٩،
١٨٨، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٤١،	١٨٨، ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٤،
٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٩،	٢٥٨.
٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤،	ابن باجة: ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٧،
٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٣،	٣٤٢.
٣٠٩، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٧،	ابن تيون: ٢١١.
٣١٩، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٤٠،	ابن جبرول: ١٤، ٢٩٩، ٣٤٣.
٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤.	ابن جبريل: ٤٤.
ابن طفيل: ١٨٢، ٢٠٤، ٣٠٠،	ابن جملج: ١٥٨.
٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٨،	ابن حزم: ٣٠، ١٠٤.
٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥.	ابن الخطيب: ٢٩٥.
ابن طملوس: ٣٠٨.	ابن خلدون: ١٩، ٨٤، ٩٠، ١٠٨،
ابن القارض: ١١٠.	١١٦، ١٦٧، ٢٤٧، ٣٢٧،
	٣٣٩.

- ابن كبر: ٩٠.
- ابن المرتضى: ١٠٦.
- ابن مسكويه: ١٩٨، ٢٠٣، ٢٢٣.
- ابن المقفع: ٢٧، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٥٨.
- ابن مقلة: ٢٣٣.
- ابن ميمون: ١٤، ١٠٣، ١٢٦، ١٦٢، ٢٥٨، ٢٨٥، ٣٤٠.
- ابن النديم: ٢٦، ٣٢، ٣٣، ١٤٩، ١٥١، ١٥٩.
- ابن الهيثم (أبو علي): ٢٥٣، ٢٥٩.
- أبو بركات: أنظر ابن كبر.
- أبو بشر متى: أنظر متى بن يونس.
- أبو يقر الباقلائي: أنظر الباقلائي.
- أبو بكر بن إبراهيم: ٣٠١.
- أبو بكر الصديق: (رضي الله عنه): ١٧.
- أبو بكر الصيرفي: ١٠١.
- أبو بكر محمد بن عبد الملك: أنظر ابن طفيل.
- أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ: أنظر ابن باجة.
- أبو تمام: ٢٤٥.
- أبو حاتم الرازي: ١٢٦.
- أبو حامد محمد: أنظر الغزالي.
- أبو الحسن بن طاهر بن زيلة: ٢٢٤.
- أبو حنيفة (الإمام): ٦٠، ٦١.
- أبو حيان التوحيدي: ١٨٩.
- أبو الخير بن الحسن الخمار: ٤٣.
- أبو الريحان محمد بن أحمد: أنظر البيروني.
- أبو زكريا: أنظر يحيى بن عدي.
- أبو سعيد السيرافي: ٥٩.
- أبو طالب المكي: ٦٣.
- أبو الطيب أحمد بن الحسين: أنظر المتنبي.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد: أنظر الخوارزمي.
- أبو عبد الله المعصومي: ٢٢٤.
- أبو عبد الله الناطلي: أنظر الناطلي.
- أبو عبيد عبد الواحد: أنظر الجوزجاني.
- أبو العتاهية: ١١٣.
- أبو العلاء المري: ٤٠، ٤١، ١٠٨، ١١٣، ١١٤، ٢٥١.
- أبو علي الجبائي: أنظر الجبائي.
- أبو الفتح الغزالي: ٢٥٩.
- أبو القاسم صاعد: ١٧، ٤٨، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٨، ٣٠٨.
- أبو لونيوس الطواني: ١٢٣.
- أبو محمد عبد الحق: أنظر ابن سبعين.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: أنظر الجويني.
- أبو معشر البلخي: ١٥٩.
- أبو هاشم بن الجبائي: ٩١، ٩٢، ١٠٠.
- أبو الهذيل: أنظر العلاف.

٥٢، ٥٦، ٥٨، ٩٤، ١٠٤، ١١٦،	أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: أنظر
١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٠،	ابن رشد.
١٤١، ١٤٦، ١٥١، ١٥٤،	أبو يزيد البسطامي: ١٠٩.
١٥٦، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩،	أبو يعقوب يوسف (الموحدي): ٣٠٨،
١٧٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣،	٣٠٩، ٣١٥.
١٨٨، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٩،	أبو يوسف يعقوب: انظر الكندي.
٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨،	الأبهري: ٢٩٥.
٢١١، ٢١٩، ٢٥٤، ٢٥٥،	الأثنى عشرية: ٢٠٥.
٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٨،	أثير الدين مفضل بن عمر: انظر
٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣١٥،	الأبهري.
٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤،	أحمد أمين: ١٦، ١٧، ٦٠، ٨٣،
٣٢٧، ٣٣١، ٣٤٠، ٣٤٢،	١٨٩.
٣٤٣، ٣٤٤.	أحمد بن عبد الله بن سليمان: انظر أبو
أسال: ٢١٣.	العلاء المعري.
إسحاق بن حنين: ٤٣.	أحمد بن محمد الطيب (أبو العباس):
الإسفرائين: ٨٥.	انظر الصرخسي.
الإسكافي: ٩٥.	أحمد بن يعقوب (أبو علي): انظر ابن
إسكالجر: ٢٢٦.	مسكويه.
الإسكندر الأفروديسي: ٤٢، ١٥٦.	أحمد زكي (شيخ العروبة): ١٣١.
١٥٨، ٣١٧.	إخوان الصفا: ١٣٠، ١٣١، ١٣٤،
الإسكندر الأكبر: ٢٥، ٣٢، ٤٥.	١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٨،
الإسكندرية: ٢٩، ٣٤.	١٦٠، ١٨٩، ٢٩٩.
إسماعيل بن القاسم (أبو إسحق): انظر	آدم: ٣١٢.
أبو العتاهية.	أرائي: انظر أورانيوس.
الإسماعيلية (طائفة): ١٧، ١٤٧،	أرجيه: ٢٢٤.
٢٠٥.	أرسطو: ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤،
الأشاعرة: ١٠٢، ١٠٨، ٢٣٣، ٢٣٤.	٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٥٠،



- أشيبيلة: ٣٠١ ، ٣١٥ ، ٣٢٨ .  
الأشعري (أبو الحسن): ٨٦ ، ٨٨ ،  
٩٤ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ٢٣٣ ،  
٢٣٤ ، ٣٠٨ .  
أصفهان: ٢٠٦ .  
أغاذا ذيمون: ٣٣ ، ٢٩٤ .  
أفشنة: ٢٠٥ .  
أفلاطون: ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٨ ،  
٥١ ، ٥٢ ، ٦٤ ، ١٢٠ ، ١٢٧ ،  
١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ،  
١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ،  
١٨٩ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ،  
٢١٩ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣١٣ ،  
٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٤ ، ٣٣١ ،  
٣٣٦ .  
أفلوطين: ٢٨ ، ٤٣ ، ٥٠ .  
إقليدس: ٤٢ ، ١٢٠ .  
الـب أرسـلان (السلطان): ٢٢ ، ٢٦٢ .  
البرت الأكبر: ٣٠٠ ، ٣٤٤ .  
اليسانة: ٣١٦ .  
اباذوقليس: ٤٧ ، ٩٦ ، ١٢٧ ، ١٨٩ ،  
٢٦٠ .  
انطاكية: ٦٩ .  
انكساغوراس: ٤٧ ، ٩٦ ، ١٠٥ ،  
١٦٧ .  
أهرون القس: ٢١ .  
أويرفيج: ١٤ .  
أويرمان (يوليوس): ٥٢ .  
أوجست مولر: انظر موللر .  
أورانيوس (أراني): ٣٣ .  
أوروفيتو: ٣٤٤ .  
أوغسطون (القديس): ١٣٥ ، ٢٦٦ ،  
٢٦٧ ، ٢٨٥ .  
أوليري (دي لاسي): ١٥ .  
الإيجي: انظر عضد الدين .  
(ب)  
بابل: ٢٥ .  
باخيا بن باقودا: ٢٩٩ .  
باريس: ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ .  
بلسكال: ٤٠ .  
الباطنية: ١٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧ ،  
٢٦٨ .  
الباقلافي (أبو بكر): ٣١ ، ١٠١ ، ١٠٨ ،  
٢٦٠ ، ٢٩٥ .  
بالرمو: ٣٤١ .  
باتشانترا: ٢٧ .  
بخاري: ٢٠٥ .  
بدر (غلام المتضد): ١٥٩ .  
البراهمة: ٨٣ ، ١٥١ ، ٢٦٠ .  
برزويه: ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .  
برفليس: ٥١ ، ٢٧٢ .  
برهمكوت: ٢٧ .  
بريوس: ٣٤ .  
بروكلمان: ٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ،  
٢٤٧ ، ٢٥٣ .

- بروكهولت: ١٣٦.
- برونل: ٣٠٩.
- بريتزل: ٢٥٩.
- البستي: ١٠٨.
- البشارى: انظر المقدسي.
- البصرة: ١٨، ٢٠، ٥٦، ٥٨.
- بطرس القاسي: ٣٢٩.
- بظليموس: ٢٧، ٣٦، ١٢٠، ١٢٢، ١٧٧، ١٨٦، ٢٤٥، ٢٥٦، ٣٠٩، ٣٢٣.
- بغداد: ٢٠، ٢٢، ٣٠٩.
- البغدادى: ١٠٦.
- بقرات: ٣١، ٤٢، ١٢٠، ٢٢٦.
- بكر: ١٩.
- بلايوس الأسباني: ٢٦٤، ٣٧٤.
- بلينس: انظر أبولونيوس الطواني.
- بنو إسرائيل: ٢٤، ٣٣٠.
- بنو الأغلب: ٢١.
- بنو أمية: ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٩٥، ٢٩٩.
- بهمنيار بن المرزبان (أبو الحسن): ٢٢٤، ٢٢٥.
- بوكوك (ادوارد): ٣١٠.
- بولس الفارسي: ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠.
- بولونيا: ٣٤١.
- بويج (الأب): ١٨٠، ٢٥٩، ٢٦٥.
- البيروني (أبو الريحان): ٢٢، ٢٦، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ١٠٨، ١٢٥، ١٢٧، ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٣٢٥.
- بينيس: ١٠٣، ١٢٥، ١٢٨.
- البيهقي: انظر ظهير الدين.
- (ت)
- التار: ٢٣.
- تولوستوي: ١٤٦.
- توماس أرنولد: ١٩.
- توماس الأكويني (القديس): ٣٠٠، ٣٤٣.
- تيمورلينك: ٣٢٩.
- تينمان: ٦٦.
- (ث)
- ثابت بن كرة (أبو الحسن): ٥٥، ١١٠.
- ثامسطيوس: ٢٠٦، ٣١٧، ٣٢٢.
- الثوية: ١٥١، ٢٦٠.
- ثوكيديس: ٤٦.
- (ج)
- الجاحظ: ٥٨، ٩٥، ٩٨، ١٠١، ١٣٠، ١٥٠.
- جالينوس: ٣١، ٤٢، ٤٦، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٩١، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٢٦، ٢٥٤، ٣٢١.
- جان جاك: انظر روسو.
- الجبائي (أبو علي): ٩٢، ١٠١، ٢٣٤.

- جبريلي: ٣٧.  
جرهارد الكريموني: ٢٥٥.  
جريم: ٦٩، ٧٠.  
جعفر بن محمد: انظر أبو معشر البلخي.  
جنديسابور: ٣٣.  
جنديساليتوس: ٣٤١، ٢٠.  
الجنيذ: ١١٠.  
جوته: ٨١، ٢٥٢، ٣٩٦، ٣٠٣.  
جورجياس: ١٩٤.  
الجوزجاني: ٢٠٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٤.  
جولنزيهر: ١٣، ١٥، ٦٩، ٧٠، ٨٤، ٩٠، ١٠٢، ١٩٧، ٢٣٣، ٢٥٩.  
جون فيلوبون: ٤٢، ٢٧٢.  
جون الليدي: انظر بروكهولت.  
جويدي: ١٥.  
جويلنكس: ١٠١.  
الجويني (إمام الحرمين): ١٠١، ١٠٨، ٢٦٢.  
جيرارد الكريموني: ٣٤١.  
جيروم (القديس): انظر هيرونيموس.  
جيلسون: ١٥٥، ١٥٧.  
الجيلي: انظر الركن الجيلي.
- (خ)
- خالد بن يزيد: ١٩، ٢١، ٤١.  
خرميش: ٢٠٥.  
الخليل بن أحمد: ٥٨.
- (ح)
- حاجي خليفة: ١٦٦، ١٦٧، ٢٠٦.
- الخارث بن أسد المحاسبي: ٦٣، ٨٦.  
الخارث بن كلدة الثقفي: ١٦.  
الحاكم بأمر الله الفاطمي: ٢٥٤، ٢٥٥.  
حيث بن الحسن: ٤٣.  
الحجاج بن يوسف الثقفي: ٢١.  
حران، حرانيون: ٣٢، ٣٣، ٤٦.  
الحريري: ١١٣، ١١٥.  
الحسن بن موسى النوبختي (أبو محمد): ٢٦.  
الحسين بن منصور: انظر الخلاج.  
الحشاشون: ١٤٧.  
الحشوية: ٣٢٥.  
الحكم الثاني: ٢٩٧، ٢٩٨.  
الخلاج: ١٠٩، ١١٠.  
حلب: ٢٢.  
حمدان قرط: ١٣٣.  
الحمدانيون: ٢٢.  
الحنفية (أتباع أبي حنيفة): ٦٠، ٦١.  
حنفية - حنفاء: ٣٣.  
حنين بن إسحاق: ٤٣، ١٥٠.  
حي بن يقظان: ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢١.  
٣١٠، ٣١٤.

- الخوارج: ٨٦، ٨٧، ٢٦٠.  
 الخوارزمي (أبو عبد الله): ٤٥، ٥٥، ٢٩٥.  
 الخياط: ٨٤، ٨٩.  
 الخيام (عمر): ٢٥٣.  
 (د)  
 دانتى: ١٧٧، ٢٢٦، ٣١٦، ٣٤٤.  
 دانس سكوت: ٣٤٣.  
 داود (عليه السلام): ٤٧.  
 داود الجوارى: ٨٦.  
 الدروز: ١٤٧.  
 دمشق: ١٨، ٢٠.  
 الدهرية: ٢٠، ١٢٩، ٢٦٠، ٢٦٩.  
 دي بور: ١٥، ١٠٣، ١٥٥، ١٦١.  
 ١٦٨، ٢٢٢.  
 ديتريصي: ١٣، ١٤٢، ١٦١، ١٨٠.  
 الديصانية: ٢٤٥، ٢٦٠.  
 دي غوى: ١٣.  
 ديكارت: ٨٠، ١٠١.  
 ديمقريط: ١٢٧.  
 ديونسيوس الأريوبايجي: ٣٥، ١٠٩.  
 (ز)  
 الرازي (الطبيب): ٤٠، ١٢٥، ١٢٩.  
 ١٤٨، ١٥٨، ١٦٤، ٢٤٣.  
 ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٤.  
 راس العين: ٣١.  
 الراضة: ٢٦٠.  
 رايزنز: ٢٥٥.  
 ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ: أنظر  
 ربيعة الرأي.  
 ربيعة الرأي: ٦١.  
 الرشيد (الخليفة هارون): ٢٠، ٢٧.  
 ٩٩، ١١٢.  
 الركن الجبل: ٢٥٨.  
 الرها: ٢٩، ٣١، ٣٢.  
 الرواقيون: ٤٦، ٥٨، ١٢٠.  
 روبسون كروسو: ٣١٠.  
 روجر بيكون: ٢٥٥.  
 روسو: ١٩٢.  
 ريتز: ٢٩.  
 ريكتر: ١١٥.  
 ريتان (أرنست): ١٣، ٦٦، ٢٧٦،  
 ٣١٥، ٣١٧، ٣٢١.  
 (ج)  
 زرادشت: ٨٣، ١٣٧، ٢٩٨.  
 الزنادقة: ٦٤، ١٣٠، ١٣٣، ٢٥٢،  
 ٢٦٩.  
 زنجلي: ١٣٥.  
 زيد بن رفاعه: ١٣٦.  
 زينون: ١٦٤، ١٧٤، ١٨٧.  
 (س)  
 ساسانيون: ٣١.

- السالية: ٢٦١.  
سمانيون: ٢٢.  
ساميون: ٢٢.  
سبأ: ١٦.  
سبته: ٣٢٨.  
السكى: ٢٦٢.  
سيونوزا: ٣١٩.  
ستيفن يرسوديلي: أنظر هيروتوس.  
السجستاني (أبو السليمان): ١٨٨، ١٩٠، ٢٩٩.  
سخاو: ٢٢٣، ٣٤٣، ٢٤٨.  
سرجيس الرسعني: ٣٥.  
السرخسي (أبو العباس): ١٥٩.  
سرقسطة: ٢٧٥.  
السريان: ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤١، ٤٦.  
سعدى: ٣٠٩.  
سقراط: ٣٥، ٤٦، ٤٩، ١٣٧، ١٤٦، ١٥٨، ١٨٨، ٢٢٤، ٢٦٩، ٣١٧.  
سلامان: ٢٢١، ٣٧٨.  
سليمان (عليه السلام): ٤٧.  
سنت سيمون: ١٣٢.  
ستلانا: ٤٧.  
سهل بن محمد السهلي (أبو الحسن): ٢٠٧.  
سهل التستري: ٢٦١.  
سوتر: ٢٥٥.  
السوفسطائيون: ١٩٤.  
سيويه: ٥٧، ٥٨.  
سيجر اليرابتي: ٣٤٣.  
السيراني: أنظر أبو سعيد.  
سيف الدولة الحمداني: ١٦٥، ١٦٦.  
سيلان: ٣١٢.  
السيوطي: ٢٤٣.  
(ش)  
شارلمان: ١١٢.  
الشافعي (الإمام): ٦١، ٢٩٨.  
الشافعية: ٦٢.  
شتينشيدر: ١٣.  
شمس الدولة: ٢٠٥.  
شمس المعالي: أنظر قابوس بن وشمكير.  
الشهرزوري: ١٥١، ١٦١، ١٦٥، ١٦٩، ١٨٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٦٤.  
الشهرستاني: ١٧، ٣١، ٣٢، ٨٤، ٩٢، ٩٣، ٩٩، ١٠٦، ١٣٠.  
شيدر: ٢٩، ٢٢٣.  
شيرون: ٢٦٦، ٢٦٧.  
الشيعة: ١٨، ٢٦، ٥٧، ٨٦، ٨٧، ١٢٠، ١٣٦.  
(ص)  
الصايبة: ٣٢، ٣٤، ١٢٥.

صاعد بن أحمد الأندلسي: انظر ابو

القاسم صاعد.

الصفدي: ١٢٥.

الصلييون: ٢٦٦.

صمويل بن تبون: ١٦٢.

الصوفية: ٢٧، ٦٤، ٨٠، ٨٢، ٩٤،

١٠٨، ١١١، ١١٨، ٢٠٢،

٢٢٤، ٢٣٤، ٢٥٠، ٢٦١،

٢٦٧، ٢٧٠، ٢٨٩، ٣١١،

٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٧.

(ط)

طالبس: ٢٥.

الطاهريون: ٢٢.

الطبري: ٢٤٧.

طليطلة: ٣٤١.

طه حسين: ١٣١، ٣٣٢، ٣٣٥.

طوس: ٢٦٢.

الطوسي: ٢٢١.

الطولونيون: ٢٢.

(ظ)

ظهر الدين البيهقي: ١٢٧، ١٦١،

١٦٥، ١٦٦، ١٨٨، ٢٠٥،

٢٢٤، ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٥،

٢٧٢.

(ع)

عباس محمود: ١٦١.

العباسيون: ٢١.

عبد الحق بن ابراهيم: انظر ابن سيعين.

عبد الرازيق الأهيجي: ٨٤.

عبد الرحمن بدوي: ٢٩.

عبد الرحمن بن محمد: انظر ابن خلدون.

عبد الرحمن بن معاوية: ٢٩٧.

عبد الرحمن الثالث: ٢٩٧، ٢٩٨.

عبد السلام بن عبد القادر: انظر الركن

الجيلي.

عبد الله بن سعيد بن كلاب: ٨٧.

عبد الله بن علي السراج الطوسي (أبو

نصر): ١٠٨.

عبد الله بن محمد الناشي: ١٤٩.

عبد الله بن مسرة القرطبي: ٢٩٨.

عبد الله بن ميمون القداح: ١٣٣.

عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي:

٤٢.

عبد الملك بن مروان: ٣٢.

عبد الواحد (خليفة الموحدين): ٣٢٨.

عبد الوهاب عزام: ٣٧، ٣٨.

عثمان (رضي الله عنه): ١٧.

عضد الدولة: ١٩٩.

عضد الدين الإيجي: ٨٤، ٩٧.

علاء الدولة: ٢٠٦.

العلاف (أبو الهذيل): ٨٩، ٩٠، ٩٣،

٩٧، ٢٧٦.

علي (رضي الله عنه): ١٧، ٤٧، ٥٧،

١٢١، ١٣٧، ٢٧٠.

٢٦٤ ، ٢٥٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ،  
٣٠٨ ، ٣٢٤ .  
الغسانة: ١٦ .  
الغنوسطية: ٢٦ ، ٤٥ ، ٨٣ ، ٨٤ ،  
١٣٤ ، ٢٨٨ .

### (ف)

الفارابي (أبو نصر): ٤٣ ، ١٥١ ،  
١٥٩ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٨ ،  
٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ،  
٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،  
٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٥٤ ، ٢٦٣ ،  
٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ ،  
٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ ،  
٣١٧ ، ٣٢٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ،  
٣٤٣ .  
الفاطميون: ٢٢ .  
فان فلوتن: ١٣ .  
الفتح بن خاقان: ٣٠٠ ، ٣٠٢ .  
الفخر الرازي: ٨١ .  
الفردوسي: ٢٠٨ ، ٢٤٧ ، ٣٦٢ .  
فرغوريوس: ٣٤ ، ٤٦ ، ١٦٧ ، ١٧٣ ،  
٣١٧ .

فريدريك الثاني: ٣٢٨ ، ٣٤١ .  
الفرازي: ٢٧ .  
الفرنسيسكان: ٣٤٣ .  
الفضل بن الحباب الجمحي (أبو

علي بن اسماعيل: انظر الأشعري .  
علي بن الحسين (أبو الحسن): انظر  
المسعودي .  
علي بن حمدان (أبو الحسن): انظر سيف  
الدولة .  
علي بن محمد بن العباس: انظر أبو حيان  
التوحيد .

علي بن هارون الزنجاني (أبو الحسن):  
١٣٦ .  
علي بن يوسف بن تاشفين: ٢٨٦ .  
علي المرباطي: ٣٠٠ .  
عمر (رضي الله عنه): ١٧ .  
عمر بن عبد العزيز الأموي: ١٧ .  
عمر بن الفرخان الطبري: ١٥١ .  
عمر الدسوقي: ١٣١ .  
عمر الخيام: انظر الخيام .  
عمرو بن عثمان بن قنبر (أبو بشر):  
انظر سيويه .  
الموفي: ١٣٧ .

عيسى (عليه السلام): انظر المسيح .  
عيسى بن اسحق بن زرقعة: ٤٣ .

### (غ)

الغزالي (أبو حامد): ٤٠ ، ٤٧ ، ٥٢ ،  
٦٣ ، ٧١ ، ٩٥ ، ١٠٨ ، ١٣١ ،  
١٣٩ ، ١٤٦ ، ١٩٥ ، ٢١٩ ،  
٢٢١ ، ٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٦٢ .

- خليفة): ٥٦.  
 فلهاوزن: ١٥.  
 فلوجلل: ١٥٧.  
 فلوطرخس: ٤٥، ٤٢، ٣٥.  
 فورمس: ١٧٧.  
 فون فيزندوك: ٣٢٨.  
 فون كريمير (الفرد): ١١٣، ١١٨، ١١٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٣٩.  
 فيتلو: ٣١١.  
 فيثاغورس: ٢٨، ٣٥، ٤٦، ٤٨، ٦٤، ١٢٧، ١٤٧، ١٦٢.  
 (ق)  
 قابوس بن وشمكير (شمس المعالي): ٢٤٤، ٢٥١.  
 قادنس: ٢٢٩.  
 القاسم بن عبد الله: ١٥٩.  
 القاسم بن علي (ابو محمد): انظر الحريري.  
 القاهرة: ٢٢، ٢٥٤.  
 قحطان: ١٤٩.  
 القدريّة: ٨٩، ٨٨، ٨٣.  
 القرامطة: ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٦١، ١٧٩.  
 قرطبة: ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١٥، ٣١٦.  
 القزويني: ٢٩٥.  
 قسطا بن لوقا: ٤٢، ٤٤.  
 القسطنطينية: ١٨، ٢٠، ٣٤.  
 قنسرين: ٣١.  
 (ك)  
 كارادفوز: ١٦٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ٢١١.  
 كاردان: ١٥٣.  
 كانت: انظر كنت.  
 كيلر: ٣١١.  
 الكرامية: ٢٦١، ٢٧١.  
 كراوس (بول): ٣٧، ٣٨، ٤١، ١٢٥، ١٢٦، ٢٤٣.  
 كريمير: انظر فون كريمير.  
 كسرى أنوشروان: ٣٤، ٣٦، ٣٧.  
 الكلاباذي: انظر محمد بن اسحق.  
 كليوباترة: ٤٦.  
 كنت: ٧١، ٣٣٦.  
 الكندي (أبو يوسف يعقوب): ١٩، ٣٣، ٤٨، ٩٥، ١٢٠، ١٢١.  
 ١٤٨، ١٦١، ١٦٤، ١٦٧.  
 ١٧٧، ١٩٦، ١٩٨، ٢٢٣.  
 ٢٧٦، ٣٤٢.  
 الكوفة: ١٨، ٢٠، ٥٧.  
 كونت: ٣٣٦.  
 كيسان: (مولى علي رضي الله عنه): ١٨.



- المجسمة: انظر المشبهة.
- المجوس: ٨٩.
- المحاسبي: انظر الحارث بن أسد.
- محمد بن عبد الله: ١٧، ٤٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٩١، ٩٧، ١٣٧، ١٤٥، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٦٤، ٢٨٦، ٣١١، ٣١٢.
- محمد بن أبي بكر البناء: انظر البشاري.
- محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله): انظر الخوارزمي.
- محمد بن أحمد النهرجوري: ١٣٦.
- محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر): ١٠٨.
- محمد بن تومرت: ٣٠٨.
- محمد بن الحسن: انظر ابن الهيثم.
- محمد بن الحسين: ١٣٣.
- محمد بن الخنفية: ١٨.
- محمد بن زكريا (أبو بكر): انظر الرازي الطيب.
- محمد بن سالم (أبو عبد الله): ٢٦١.
- محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان): انظر السجستاني.
- محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ: انظر الفارابي.
- محمد بن محمد بن الغزالي: انظر الغزالي.
- محمد بن معشر البستي: انظر المقدسي (أبو سليمان).
- الكيسانية: ١٨.
- (ل)
- لامانس: ١٦.
- اللخميون: ١٦.
- لقمان الحكيم: ٢٤، ٤٧.
- لوثر: ١٣٦.
- لويس شيخو اليسوعي: ٢٢٧، ٤٤.
- ليبتز: ١٢٧، ١٨٦، ٢١٤.
- ليسنج: ٣١٨.
- (م)
- ماسينيون (لويس): ١٥٠، ٢٦١.
- ماك كارتني: ١٠١.
- ماكدونالد: ١٩، ٨٤، ٩١، ١٠٣.
- مالبرانش: ١٠١.
- مالك (الإمام): ٦١، ٢٩٨.
- المأمون (الخليفة): ٢٠، ٣٢، ٤٢، ٨٤، ٨٦، ١١٢.
- مانفرد (ابن فردريك الثاني): ٣٤١.
- ماني: ١٢٧، ٢٥٢.
- مانوية: ٢٦، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٦٥.
- مبشر بن فاتك (أبو الوفاء): ٢٥٨.
- متز (آدم): ١٧، ١١٧.
- المتسي: ١١٣.
- الموكل (الخليفة): ٨٦، ٩٣، ١٥٧.
- متى بن يونس القنائي (أبو بشر): ٤٣، ٥٩، ١٦٦.

- محمد بن الخليل: انظر العلاف.  
محمد بن يحيى الصائغ: انظر ابن باجة.  
محمد عبد الله عنان: ٣٢٩، ٣٣٥.  
محمد عبده (الشيخ): ٨٤.  
محمد متولي: ١٤٨.  
محمد مصطفى حلمي: ١٠٨، ٢٠٥.  
محمود بن سبكتكين الغزنوي (السلطان): ٢٢، ٢٤٤، ٢٤٥.  
المدينة: ١٦، ١٧، ١٨، ٦١.  
المراكشي (المؤرخ): ٣٠٩.  
المرتضى: ٢٦٢.  
المرجئة: ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٢٣٦.  
المرقونية: ٢٤٥.  
المستعصم (الخليفة): ١٥٠.  
المستعين (الخليفة): ١٥١.  
المستجد (الخليفة): ٢٢٦.  
مسعود بن محمود بن سبكتكين الغزنوي: ٢٤٥، ٢٥٠.  
المسعودي: ٥٦، ١١٧، ١٢١، ١٤٩، ١٥٠، ٢٢٣، ٢٥٤، ٣٣١.  
المسيح: ٣٠، ٤٨، ٨٣، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٦، ٢٥٩، ٣٠٣، ٣٢٥.  
المشاءون: ٥١، ١٤٨، ٣٩١.  
المشبهة: ٨٦.  
مصطفى عبد الرازق: ٥٩، ١٤٨، ١٦١، ١٦٩.  
مصطفى نظيف: ٢٥٣.  
المطهر بن طاهر المقدسي: ١٧.  
معاوية بن أبي سفيان: ١٨.  
المتزلة: ٤٠، ٤٧، ٥٢، ٥٧، ٨٠، ٨٦، ٩٢، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨، ١٣٦، ١٤٨، ١٥١، ١٥٦، ١٨٣، ١٩٥، ٢١٣، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٦، ٢٩٦، ٢٩٨.  
المتعضد (الخليفة): ١٥٩.  
المعري: انظر أبو العلاء.  
المعطلة: ٢٦٠.  
معمار: ٩٩، ١٠٠.  
المقتدر (الخليفة): ١٦٤.  
المقدسي: ١١٦، ١١٨.  
المقدسي (أبو سليمان): ١٣٦.  
المقري: ٣٠١.  
مكة: ١٦.  
المللكانية: ٣٠، ٨٣.  
ملوك الطوائف: ٢٢، ٣٦٣.  
المنيا: ٣٧، ١٥١، ٣١٧.  
المنصور (أبو جعفر): ٢٠، ٢٧، ٤٢، ١١٢.  
منصور بن إسحق الساماني: ١٢٦، ١٦٧.  
مهرن: ٢٠٨، ٢٢١.

- الموحدون: ٣٠٨، ٣٢٨.  
 موسى عليه السلام: ٣٣٧.  
 موسى بن تيون: انظر ابن تيون.  
 موسى التبروني: ٣٠٧.  
 مولر (أوجست): ١٣، ٣٣٥.  
 مونك: ١٣، ١٦٢، ٣٠٠، ٣٠٦.  
 ٣٠٧، ٣١٥.  
 ميخائيل الإسكندردي: ٣٤١.  
 ميمون بن ديسان: ١٣٣.  
 مييرهوف (ماكس): ٢٩.  
 (ن)  
 نابليون: ١٣٢.  
 الناطلي (أبو عبد الله): ٢٠٥.  
 ناجي: ١٥٥.  
 ناصر خسرو: ١٢٦، ١٢٨.  
 نجم الدين علي بن عمرو: انظر  
 القزويني.  
 النسطورية: ٣٠، ٣٤، ٨٣.  
 نصيبين: ٢٩، ٣١.  
 النضر بن الحارث بن كلدة: ١٦.  
 النظام (ابراهيم): ٢٥، ٨٨، ٩٣، ٩٥،  
 ٩٧، ١٠٦، ٢٦٠، ٢٧٦.  
 نظام الملك: ٢٢، ٢٦٢.  
 نلليو: ١٥١.  
 نوح (عليه السلام): ١٣٧.  
 نوح بن منصور الساماني: ٢٠٥.  
 نولدكه: ١٣، ٣٧.  
 نيرج: ٢٤٩.  
 نيتشه: ١٩١، ١٩٤.  
 نيلسن (ديتلف): ١٥.  
 (ه)  
 هاربروكر: ٦٦.  
 هارتمان: ٩١.  
 هرمان الألاني: ٤١٧.  
 هرمس: ٣٣، ٤٨، ٢٩٥.  
 الهنود: ٢٧، ٢٩، ٢٧٠.  
 هوارت: ٢٠٨.  
 هوبز: ١٩٢.  
 هوتسما: ١٣.  
 هورتن: ٩٩، ١٠٠.  
 هورجروني (سنوك): ١٣، ٢٣.  
 هوميروس: ٤٦.  
 هيروتيوس: ١٠٩.  
 هيرونيموس (القديس): ٢٦٦، ٣٢٦.  
 هيوم: ٢٧٨.  
 (و)  
 الوائق (الخلافة العباسي): ١٢٤.  
 واصل بن عطاء العزال: ٨٦، ٩٣.  
 الواصلي (اتباع واصل): ٩٣.  
 الواقفية: ٢٧١.  
 وسج (قرية): ١٦٤.  
 ولي الدين عبد الرحمن: انظر ابن  
 خلدون.

- (ي)  
 ياقوت: ٢٤٣، ٢٥٨.  
 يحيى بن عدى المنطقي (أبو زكريا):  
 ٤٣، ١٦٦، ١٨٨.  
 يحيى النحوي: انظر جون فيلوبون.  
 يزجرد الثاني: ٢٦.  
 يعقوب الرهاوي: ٣٥.  
 اليعقوبية: ٣٠، ٣٤، ٨٣، ١٦٦.  
 يوحنا الأسباني: ٤٤، ١٥٥، ٣٤١.  
 يوحنا بن حيلان: ١٦٤.  
 يوحنا الدمشقي: ١٩.  
 يوسف السبتي الإسرائيلي: ٢٥٨.  
 اليونان: ٢٥، ٢٢٤.

«تم بحمد الله»





مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

## المحتويات

### صفحة

٥	مقدمة المترجم للطبعة الثالثة
٧	مقدمة المترجم للطبعة الثانية
٩	مقدمة المترجم للطبعة الأولى
١٣	كلمة تقديم للمؤلف
١٥	الباب الأول: مدخل
١٥	الفصل الأول: مسرح الحوادث
١٥	١ - بلاد العرب القديمة
١٧	٢ - الخلفاء الراشدون، المدينة، الشيعة
١٨	٣ - الأمويون، دمشق والبصرة والكوفة
٢٠	٤ - العباسيون، بغداد
٢١	٥ - الدول الصفري - سقوط الخلافة
٢٤	الفصل الثاني: الحكمة الشرقية
٢٤	١ - النظر العقلي عند الساميين
٢٥	٢ - الديانة الفارسية، الدهرية
٢٦	٣ - الحكمة الهندية
٢٩	الفصل الثالث: العلم اليوناني
٢٩	١ - السريان
٣٠	٢ - الكنائس النصرانية

٣١	٣ - الرُّها ونصيبين
٣٢	٤ - مدينة حرَّان
٣٣	٥ - جُنْدِسَابُور
٣٤	٦ - تراجم السريان
٣٥	٧ - الفلسفة عند السريان
٤١	٨ - التراجم العربية
٤٣	٩ - فلسفة النُّقْلة
٤٥	١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني
٤٦	١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد
٤٨	١٢ - كتاب التفاحة
٤٩	١٣ - أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب الربوبية
٥١	١٤ - فهم العرب لأرسطو
٥٣	١٥ - الفلسفة في الإسلام

## الباب الثاني: الفلسفة والعلوم العربية

### الفصل الأول: علوم اللغة

٥٥	١ - أنواع العلوم
٥٥	٢ - اللغة العربية، القرآن
٥٧	٣ - نخاعة ابصرة والكوفة
٥٨	٤ - علم النحو المتأثر بالمنطق، العروض
٥٩	٥ - علوم اللغة والفلسفة

### الفصل الثاني: مذاهب الفقهاء

٦٠	١ - السُّنَدُ الحديث، الرأي
٦١	٢ - القياسي
٦٣	٣ - موضوع الفقه ومنزلته
٦٤	٤ - الأخلاق والسياسة

٦٦	الفصل الثالث: المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين)
٦٦	١ - العقائد النصرانية
٨٤	٢ - علم الكلام
٨٦	٣ - المعتزلة وخصومهم
٨٧	٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي
٨٩	٥ - الذات الإلهية
٩١	٦ - الوحي والعقل
٩٣	٧ - أبو الهذيل العلاف
٩٥	٨ - النظام
٩٨	٩ - الجاحظ
٩٨	١٠ - معمر وأبو هاشم
١٠٠	١١ - الأشعري
١٠٣	١٢ - المذهب الكلامي القائم على القول بالجوهر الفرد
١٠٨	١٣ - التصوف
١١٢	الفصل الرابع: الأدب والتاريخ
١١٢	١ - الأدب
١١٣	٢ - أبو العتاهية، المتنبي، أبو العلاء، الحريري
١١٦	٣ - التراث التاريخي
١١٧	٤ - المسعودي والمقدسي
١٢٠	الباب الثالث: الفلسفة الفيثاغورية
١٢٠	الفصل الأول: الفلسفة الطبيعية
١٢٠	١ - مصادرها
١٢١	٢ - علوم الرياضيات
١٢٢	٣ - العلوم الطبيعية
١٢٤	٤ - علم الطب



١٢٤	٥ - الرازي
١٢٩	٦ - الدهرية
١٣١	الفصل الثاني: إخوان الصفا بالبصرة
١٣١	١ - القرامطة
١٣٣	٢ - إخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم)
١٣٦	٣ - نزعة التلقيق
١٣٨	٤ - العلم
١٣٩	٥ - الرياضيات
١٤٠	٦ - المنطق
١٤٢	٧ - الله والعالم
١٤٣	٨ - النفس الإنسانية
١٤٤	٩ - فلسفة الدين
١٤٦	١٠ - مذهبهم في الأخلاق
١٤٦	١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا
	الباب الرابع: الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية
١٤٨	الجديدة في المشرق
١٤٨	الفصل الأول: الكندي
١٤٨	١ - حياة الكندي
١٥١	٢ - موقفه من علم الكلام
١٥٢	٣ - الرياضيات
١٥٣	٤ - الله، العالم، النفس
١٥٤	٥ - نظرية العقل
١٥٧	٦ - الكندي باعتباره أرسططاليسيا
١٥٨	٧ - أصحاب الكندي
١٦١	الفصل الثاني: الفارابي
١٦١	١ - أصحاب المنطق

١٦٤	٢ - حياة الفارابي
١٦٦	٣ - موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو
١٦٩	٤ - الفلسفة
١٧٠	٥ - المنطق
١٧٣	٦ - الموجود، الله
١٧٥	٧ - العالم العلوي
١٧٧	٨ - العالم السفلي
١٧٩	٩ - النفس الإنسانية
١٨٠	١٠ - العقل في الإنسان
١٨٣	١١ - الأخلاق
١٨٤	١٢ - السياسة
١٨٥	١٣ - الحياة الآخرة
١٨٦	١٤ - نظرة إجمالية
١٨٨	١٥ - تأثير فلسفة الفارابي، السجستاني
١٩٨	الفصل الثالث: ابن مسكويه
١٩٨	١ - مكانه
١٩٩	٢ - ماهية النفس
٢٠٠	٣ - أصول الأخلاق
٢٠٥	الفصل الرابع: ابن سينا
٢٠٥	١ - حياته
٢٠٦	٢ - مجهود ابن سينا
٢٠٩	٣ - العلوم الفلسفية، المنطق
٢١١	٤ - الإلهيات والطبيعة
٢١٥	٥ - الإنسان والنفس الإنسانية
٢١٨	٦ - العقل
٢٢٠	٧ - نظرية العقل في ثوبها الرمزي

٢٢١	٨ - الحكمة المشرقية
٢٢٣	٩ - عصر ابن سينا، البيروني
٢٢٤	١٠ - بهمنيار بن المرزيان
٢٢٦	١١ - أثر ابن سينا بعد وفاته
٢٥٣	الفصل الخامس: ابن الهيثم
٢٥٣	١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب
٢٥٤	٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته
٢٥٦	٣ - الإدراك والحكم
٢٥٧	٤ - أثر ابن الهيثم
٢٥٩	الباب الخامس: نهاية الفلسفة في المشرق
٢٥٩	الفصل الأول: الغزالي
٢٥٩	١ - علم الكلام والتصوف
٢٦٢	٢ - حياة الغزالي
٢٦٨	٣ - موقفه إزاء ثقافة عصره
٢٧٢	٤ - العالم
٢٨٣	٥ - الله والعناية
٢٨٥	٦ - الإنسان
٢٨٦	٧ - مذهب الغزالي الكلامي
٢٨٩	٨ - الوحي والتجربة
٢٩١	٩ - نظرة إجمالية
٢٩٣	الفصل الثاني: أصحاب المختصرات الجامعة
٢٩٣	١ - مكانة الفلسفة
٢٩٤	٢ - الثقافة الفلسفية

٢٩٧	الباب السادس: الفلسفة في المغرب
٢٩٧	الفصل الأول: بواكيرها
٢٩٧	١ - عصر بني أمية
٢٩٩	٢ - القرن الخامس
٣٠٠	الفصل الثاني: ابن باجة
٣٠٠	١ - دولة المرابطون
٣٠١	٢ - حياة ابن باجة
٣٠٢	٣ - مميزاته
٣٠٣	٤ - المنطق وما بعد الطبيعة
٣٠٤	٥ - النفس والعقل
٣٠٥	٦ - الإنسان المتوحد
٣٠٨	الفصل الثالث: ابن طفيل
٣٠٨	١ - دولة الموحدين
٣٠٩	٢ - حياة ابن طفيل
٣٠٩	٣ - حيّ ابن يقظان
٣١١	٤ - حي وتطور الإنسانية
٣١٣	٥ - أخلاق حيّ
٣١٥	الفصل الرابع: ابن رشد
٣١٥	١ - حياته
٣١٦	٢ - ابن رشد وأرسطو
٣١٧	٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة
٣١٩	٤ - العالم والله
٣٢٠	٥ - الجسم والعقل
٣٢١	٦ - العقل والعقول
٣٢٢	٧ - نظرة إجمالية

٣٢٣	٨ - فلسفته العملية
٣٢٧	الباب السابع: خاتمة
٣٢٧	الفصل الأول: ابن خلدون
٣٢٧	١ - أحوال عصر ابن خلدون
٣٢٨	٢ - حياة ابن خلدون
٣٢٩	٣ - الفلسفة وتجربة الحياة
٣٣١	٤ - فلسفة التاريخ، المنهج التاريخي
٣٣٣	٥ - موضوع علم التاريخ
٣٣٥	٦ - خصائص مذهب ابن خلدون
٣٤٠	الفصل الثاني: العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى
٣٤٠	١ - الموقف السياسي، اليهود
٣٤١	٢ - بالرمو وطليلة
٣٤٢	٣ - العرب في باريس
٣٤٥	فهرس الأعلام
٣٦١	فهرس المحتويات